



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato in “Scienze Filosofiche”- Indirizzo: “Filosofia”
Dipartimento di Scienze Umanistiche
M-FIL/06

Comunità, storia e religione tra Dilthey e il giovane Hegel

IL DOTTORE
Filippo Di Trapani

IL COORDINATORE
Prof. Leonardo Samonà

IL TUTOR
Prof. Andrea Le Moli

CICLO XXVI
ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2017

INDICE

INTRODUZIONE	p. 4
--------------------	------

CAPITOLO PRIMO

1.1 <i>Esperienza religiosa e Spirito vivente: verso una nuova definizione dell'essenza della religione</i>	p. 10
1.2 <i>Tra Schleiermacher ed il giovane Hegel: dal piano del sentimento religioso alla religione come forza costituente dell'esperienza vitale</i>	p. 15
1.3 <i>La centralità del concetto di "Leben" ed il confronto con il giovane Hegel</i>	p. 23
1.4 <i>La forza di unificazione dello Spirito tra l'esperienza religiosa interna e le sue oggettivazioni</i>	p. 26
1.5 <i>Il ruolo della filosofia trascendentale nella ridefinizione del paradigma di religione: il giovane Hegel tra Fichte e Schelling</i>	p.30
1.6 <i>Dall'Io trascendentale allo Spirito vivente: prime linee per una comprensione della religione in chiave storico-evolutiva</i>	p. 39
1.7 <i>Forme della coscienza religiosa e "configurazioni della vita storica"</i>	p.43

CAPITOLO SECONDO

2.1 <i>La connessione trascendentale dello Spirito e il mondo storico-politico</i>	p. 49
2.2 <i>L'interpretazione del dato storico tra "religiöse Erfahrung" e "geschichtliche Erfahrung"</i>	p. 52
2.3 <i>Tra grecità e cristianesimo: la religiosità come esperienza della dinamica di auto-trascendimento del "Leben"</i>	p. 58
2.4 <i>La lettura diltheyana del secondo frammento aggiuntivo ai materiali bernesi sulla positività della religione cristiana: coscienza del divino e comunità politica tra mondo greco e mondo ebraico</i>	p. 61

2.5 Lo sviluppo della vita religiosa tra impulso alla "Vereinigung" e spinta alla "Entgegensetzung"	p. 70
2.6 L'interpretazione diltheyana dei frammenti francofortesi di Hegel: lo sviluppo storico delle forme della coscienza religiosa	p. 76

CAPITOLO TERZO

3.1 Lo sviluppo storico della coscienza religiosa ebraica: tra dilacerazione della vita e spinta alla ricomposizione	p. 79
3.2 L'articolazione del rapporto religioso tra Abramo e Mosè	p. 84
3.3 L'evoluzione della religiosità ebraica tra l'età di Salomone ed il declino del regno d'Israele: trasformazioni storico-politiche e mutamento del punto di vista religioso	p. 88
3.4 L'analisi diltheyana del "Grundfragment": dalle contraddizioni della religiosità ebraica allo sviluppo della coscienza religiosa cristiana	p. 94
3.5 La nuova coscienza religiosa di Gesù tra spinta alla riconciliazione della vita e radicamento nella finitezza dell'esperienza storica	p. 97
3.6 Verso un nuovo concetto di "incondizionato": il superamento del legalismo ebraico e la nuova morale di Gesù nel "Frammento fondamentale"	p. 102
3.7 L'analisi hegeliana dei momenti del processo religioso: "sentimento", "amore" e "coscienza religiosa"	p. 106
3.8 La ridefinizione del concetto di "assoluto" nel quadro della coscienza religiosa cristiana: possibilità e limiti interni	p. 111

CAPITOLO QUARTO

4.1 Oltre Kant: la morale dell'amore ed il suo radicamento nel "Leben"	p. 118
4.2 L'"amore" come forza di unificazione della "Gemeinde": oltre l'opposizione tra esteriorità della legge ed interiorità della morale	p. 124
4.3 Il limite della spinta riformatrice del cristianesimo: la mancata riforma degli ordinamenti esistenti e la nascita del mondo trascendente della fede	p. 130
4.4 La contraddizione interna alla comunità cristiana: tra "desiderio" di	

<i>unificazione reale ed opposizione alla sfera mondana</i>	p. 137
4.5 <i>L'oggettivazione dell'ideale dell'amore nel Dio della comunità</i>	p. 141
4.6 <i>Tra "impulso" e "realtà": il processo religioso come "sforzo di unificazione" mai compiuto</i>	p. 148
4.7 <i>La religione come forma di vita: sviluppo storico della religione e radicamento nella finitezza</i>	p. 152

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

1.1 <i>Cristianesimo e coscienza storica nella "Einleitung in die Geisteswissenschaften": un'analisi delle antinomie interne alla forma dell'esperienza religiosa cristiana</i>	p. 156
1.2 <i>Religione, filosofia e scienze in "Das Wesen der Philosophie": funzioni, caratteristiche e forme di rapporto</i>	p. 164
1.3 <i>Tra struttura psichica e struttura sociale: il rapporto religione-filosofia nel quadro della nascente "Weltanschauungslehre"</i>	p. 167
1.4 <i>Alcune considerazioni sulla natura del rapporto religioso nella "Weltanschauungslehre": coscienza storico-religiosa, infinito e trascendenza tra Fichte ed Hegel</i>	p. 174

BIBLIOGRAFIA	p. 178
--------------------	--------

INTRODUZIONE

L'intento del presente studio è quello di ricostruire l'itinerario diltheyano sul problema della religione muovendo dalla sua *Auseinandersetzung* con il pensiero del giovane Hegel. Come noto, infatti, l'avvicinamento del tardo Dilthey ai manoscritti giovanili del pensatore di Stoccarda si tradurrà nella stesura della *Jugendgeschichte Hegels* che apparirà nel 1906, dando inizio ad una ripresa degli studi hegeliani nell'ottica di una riconsiderazione dell'apprendistato filosofico-teologico del giovane Hegel.

In questo testo, che costituirà un riferimento costante del presente lavoro, il filosofo di Biebrich mostrerà come la riflessione hegeliana sulla religione contenuta nei frammenti storico-teologici del periodo di Francoforte abbia rilevato tre elementi fondamentali: a) il processo religioso come espressione della forza di unificazione dello Spirito vivente; b) i segni di un radicamento della religiosità nella dimensione dell'esperienza storica; c) il modo in cui la coscienza interiore del rapporto tra l'uomo e Dio tenda a ritradursi nella forza che tiene assieme i singoli soggetti in una compagine comunitaria.

In questo senso, secondo Dilthey, lo Hegel di Francoforte avrebbe superato il punto di vista di Schleiermacher, mostrando come il teologo renano, soprattutto nei *Discorsi sulla religione* e nei *Monologhi*, non avesse ancora sviluppato un punto di vista adeguato alla comprensione del processo religioso. Lo stesso Dilthey del resto, pur avendo mostrato ampiamente l'importanza del contributo di Schleiermacher nell'indagine sulle strutture della vita religiosa, già nel secondo volume del *Leben Schleiermachers*, pubblicato nel 1870, comincia ad evidenziarne i limiti. Ma è soprattutto nella nota accademica del 1911, dal titolo *Das Problem der Religion*, che Dilthey tende a mostrare come Schleiermacher fosse rimasto legato alla coscienza individuale del sentimento religioso di dipendenza, non riuscendo a sviluppare un'idea di vita religiosa come forza di costruzione del mondo storico. Elemento che invece, stando alla proposta ermeneutica contenuta nella *Jugendgeschichte Hegels*, starebbe già al centro della riflessione dello Hegel di Francoforte e di Jena.

Secondo Dilthey, infatti, già negli scritti giovanili Hegel avrebbe sviluppato le implicazioni di carattere intersoggettivo della coscienza religiosa individuale, mostrando come il rapporto della coscienza con il divino tenda ad esprimersi in un modello di organizzazione di tipo comunitario che si estende oltre il piano della sola religiosità. In ciò

preparando il terreno per lo sviluppo di una coscienza - politica - dell'appartenenza dei singoli soggetti all'unità di una forma di organizzazione statale.

Sul problema del rapporto tra soggettività dell'esperienza religiosa ed intersoggettività tra Dilthey e Schleiermacher, tuttavia, la critica si esprime in maniera non sempre concorde. Infatti, mentre Giuliano Marini¹ e Matthias Jung² tendono a sottolineare come Dilthey abbia rinvenuto in Hegel le implicazioni etico-politiche contenute nell'idea di religione come espressione della forza di unificazione dello Spirito, Francesca D'alberto³ mostra invece come la critica diltheyana al modello di Schleiermacher riguardi principalmente il punto di vista dei *Monologhi* e dei *Discorsi sulla religione*. Laddove l'approfondimento della dottrina etica del teologo renano, sviluppata nella tesi di dottorato (*De principiis ethices Schleiermacheri*⁴) e nel secondo volume del *Leben Schleiermachers*, avrebbe condotto Dilthey a riconoscere le implicazioni etiche e sociali del concetto schleiermacheriano di vita religiosa. In merito a ciò, però, Giancarlo Magnano San Lio⁵ mette in risalto come sebbene Schleiermacher abbia avuto un ruolo decisivo nella rilettura diltheyana del rapporto tra l'interiorità dell'esperienza religiosa e la sua esteriorizzazione nelle forme di organizzazione comunitaria, l'elemento di originalità della proposta di Dilthey consisterebbe piuttosto nell'idea che la condivisione del sentimento religioso della connessione invisibile dell'universo tenda a tradursi in una vera e propria *Weltanschauung*. Essa esprimerebbe infatti un'intuizione della connessione strutturale della vita che tende ad oggettivarsi in un legame tra i soggetti nell'unità di un corpo sociale.

Muovendo dalle proposte ermeneutiche della critica, in apertura del primo capitolo si è ritenuto opportuno ricostruire i passaggi attraverso i quali Dilthey perviene ad un ripensamento complessivo del concetto religione muovendo dalle acquisizioni base della prospettiva di Schleiermacher. E nello specifico dall'idea secondo la quale il punto d'origine delle produzioni religiose - prime fra queste le forme di organizzazione esterna della religiosità - sia radicato nel dato originario dell'esperienza interna.

I paragrafi centrali del capitolo contengono una ricognizione dell'approccio diltheyano

1 Cfr. G. Marini, *Dilthey e il giovane Hegel*, in F. Tessoro, a cura di, *Incidenza di Hegel. Studi raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo*, Napoli, 1970, pp. 793-841.

2 Cfr. M. Jung, *Objektiver Geist und Erfahrung. Zur Bedeutung Wilhelm Diltheys für die neuere Religionsphilosophie*, in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1996, 10, pp. 191-223.

3 Cfr. F. D'Alberto, *Dalla teologia di Friedrich Schleiermacher alla psicologia della religione di Wilhelm Dilthey*, in *Archivio di storia della cultura*, 2011, XXIV, pp. 43-74.

4 W. Dilthey, *De Principiis ethices Schleiermacheri*, Berlin 1864.

5 Cfr. G. Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, Soveria Mannelli 2000, pp. 21-22. Altri contributi dello stesso autore in merito a questo tema saranno citati in seguito.

alla formulazione schleiermacheriana dell'esperienza religiosa, basandosi principalmente sulla seconda parte del *Leben Schleiermachers*, con specifico riferimento ai capitoli che vanno dal settimo all'undicesimo, e procedendo all'analisi dell'ultimo documento diltheyano relativo a questi temi, ovvero *Das Problem der Religion* (1911).

Muovendo da qui si tenta di mettere in rilievo le articolazioni interne dell'interpretazione diltheyana di Schleiermacher, ricostruendo il modo in cui il filosofo di Biebrich, pur recuperando le sue intuizioni centrali, mostra come l'idea schleiermacheriana di esperienza religiosa non sia idonea né ad esprimere appieno il radicamento dell'esperienza religiosa nella finitezza del *Leben* né tantomeno a mettere in rilievo l'idea che nell'azione religiosa venga sempre ad espressione la tensione della vita a far riconvergere la molteplicità degli eventi vitali in una configurazione significativa unitaria.

Prendendo le mosse dalla critica diltheyana ai limiti del paradigma schleiermacheriano, il capitolo procede nel mostrare come Dilthey, nella seconda sezione della *Jugendgeschichte Hegels*, abbia messo in evidenza tanto le possibilità quanto i limiti della religione del sentimento. Con ciò preparandone l'oltrepassamento per mezzo del concetto hegeliano di *lebendiger Geist*. A partire da questo passaggio si evidenzia dunque come Dilthey abbia rinvenuto proprio in Hegel, e nella critica che egli muove a sua volta a Schleiermacher, i concetti base per una più corretta definizione del concetto di religione, interpretando il processo religioso come espressione della forza sintetico-connettiva dello Spirito.

I paragrafi centrali espongono inoltre la ricostruzione diltheyana del rapporto del giovane Hegel con l'idealismo trascendentale in merito al problema dell'esperienza religiosa, esaminando il contenuto della prima parte della sezione seconda della *Jugendgeschichte Hegels* riguardante "i fondamenti del panteismo mistico di Hegel e la sua nuova concezione della storia nel contesto del pensiero tedesco", nonché il frammento II contenuto nei *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*⁶ (pubblicati nel 1961 su iniziativa di H. Nohl ad integrazione dell'edizione del 1921 dei *Fragmente zur Fortsetzung aus dem Nachlaß*). Poggiando sull'analisi di questi testi, si ricostruiscono le varie fasi che hanno condotto Hegel a riconoscere il ruolo di Kant e di Fichte nell'aver contribuito a riportare la filosofia sul terreno del nesso trascendentale interno allo Spirito, pur rilevando nel contempo il carattere non originario del paradigma fichtiano dell'Io incondizionato, e mostrando come esso sia a sua volta posto dall'attività del soggetto spirituale. Il capitolo si

6 W. Dilthey, *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*, in *Hegel-Studien*, Bd. I, Bonn 1961, mitgeteilt von H. Nohl, pp. 103-134.

chiude facendo vedere come, secondo la lettura diltheyana, già nei manoscritti francofortesi Hegel avesse rintracciato nell'attività religiosa, e nelle sue esternalizzazioni sul piano storico, i segni più evidenti della spinta della vita all'unificazione con se stessa ma anche i limiti costitutivi della forza di conciliazione della religione.

Il secondo capitolo contiene una ricostruzione del modo in cui, secondo Dilthey, nei manoscritti francofortesi viene a comporsi una nuova forma di rapporto tra "esperienza religiosa ed "esperienza storica" basata sull'idea secondo la quale, al di sotto della mera analogia di funzionamento, vi sarebbe in realtà una giunzione originaria rivelata dal fatto che entrambe le sfere di esperienza, pur nella loro differenza, altro non sono se non due modi di attuazione del *Leben*.

Per queste ragioni si è cercato di operare uno scavo teorico nell'interpretazione diltheyana dei manoscritti di Hegel che, oltre a poggiare sulla *Jugendgeschichte Hegels* e sui *Fragmente zur Fortsetzung aus dem Nachlaß*, ha fatto ampio ricorso ai *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*. Questi frammenti hanno consentito di focalizzare con più precisione l'*Auseinandersetzung* diltheyana con il giovane Hegel, fornendo indicazioni importanti sul modo in cui il filosofo di Biebrich ha ripensato il rapporto tra "esperienza storica" ed "esperienza religiosa" a partire da un esame approfondito della prospettiva dello Hegel di Francoforte.

L'analisi delle strutture regionali della *religiöse Erfahrung* e della *geschichtliche Erfahrung*, che Dilthey sviluppa inoltre nella parte della *Jugendgeschichte Hegels* sui fondamenti del suo lavoro storico-teologico, sembra infatti rinviare ad un centro di riferibilità unitario che ha la propria radice nell'istanza di "auto-comprensione" ed "espressione" dello Spirito vivente. In questo senso, nel seguire la ricostruzione diltheyana di questi primi dispositivi hegeliani orientati alla comprensione storica, i paragrafi centrali cercano di mostrare come il piano di articolazione dell'esperienza storico-religiosa non venga a contrassegnare un ordinario dominio di esperienza che sta accanto ad altri, quanto piuttosto il piano preminente a partire dal quale sarebbe possibile esperire internamente - rivivere (*nacherleben*) - la forza di legame espressa dall'attività incondizionata dello Spirito. E ciò nell'atto in cui la si ri-vive dall'interno e la si ritraccia di volta in volta nella linea storica delle oggettivazioni della religiosità.

Nell'ultima parte si evidenzia come nell'interpretazione diltheyana, la transizione da una forma storica di religione ad un'altra non sia espressione di una necessità di ordine logico, come Hegel sembra già prefigurare, quanto piuttosto della tensione della vita verso un esito unitario che però non si realizza mai nelle strutture delle religioni storiche e che

sembra mettere allo scoperto il radicamento dell'esperienza religiosa nella finitezza.

Il terzo capitolo entra nel merito dell'interpretazione diltheyana dei lavori storico-teologici dello Hegel francofortese contenuta nella seconda sezione della *Jugendgeschichte Hegels*, ma anche in alcuni passaggi dei *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*.

Già nei primi paragrafi, il capitolo cerca di far vedere come l'interpretazione diltheyana dei lavori storico-teologici di Hegel sembri discendere dal modo in cui lo stesso filosofo di Stoccarda tenda a porre in evidenza il carattere relativo e transitorio di ogni unificazione prodotta dall'attività religiosa. Ciò nella misura in cui nessuna declinazione storica della forza unificante della religione sembra essere in grado di produrre una completa riconvergenza dello Spirito in se stesso. I paragrafi centrali propongono un esame delle pagine nelle quali Dilthey, partendo dall'analisi del *Grundfragment*, ricostruisce i momenti cruciali dell'analisi hegeliana delle strutture dello spirito religioso greco, procedendo poi ad analizzare le strutture della coscienza religiosa ebraica e di quella cristiana, evidenziando come ognuna di queste tre declinazioni della coscienza religiosa ritraduca la propria visione del rapporto vincolante uomo-Dio in una diversa visione del legame che tiene assieme i singoli soggetti nella dimensione comunitaria. Procedendo ad una analisi dettagliata delle articolazioni fondamentali della ricostruzione diltheyana, i paragrafi finali mostrano come Dilthey rinvenga nella ricostruzione hegeliana della storia della coscienza religiosa non soltanto un significativo tentativo di articolare un piano per una comprensione rigorosa della storia, ma anche i segni che rinviano al radicamento dell'esperienza religiosa nella storia e alla sua funzione centrale rispetto al progetto di fondazione delle scienze del mondo storico-umano.

Il quarto capitolo contiene un approfondimento del punto di vista diltheyano sul problema della *Gemeinde*, a partire dal modo in cui Dilthey legge la concezione hegeliana della coscienza religiosa cristiana come coscienza comunitaria. Muovendo da questo nodo tematico, si sottolinea però come nei passaggi della sua interpretazione Dilthey cominci a produrre un ribaltamento della prospettiva hegeliana relativa al problema del rapporto religioso, mettendo in evidenza come le pagine di Hegel sul destino della comunità cristiana siano già orientate alla transizione da un punto di vista storico-religioso ad un punto di vista metafisico-religioso. Infatti, se nelle pagine hegeliane l'unione dei singoli nella comunità esprime in forma oggettivata il nesso interno al divino, Dilthey sembra invece produrre un rovesciamento di questa lettura, mostrando come il nesso interno che vincola i singoli soggetti nella comunità religiosa costituisca piuttosto l'oggettivazione della forza di unificazione radicata nella motilità del *Leben* e nella sua tendenza ad istituire

rapporti di dipendenza tra gli eventi vitali.

Per questa ragione il processo religioso non costituisce, a parere di Dilthey, l'esternalizzazione di un processo di unificazione che ha luogo in Dio, quanto piuttosto l'espressione dello slancio del *Leben* al raccoglimento del molteplice in una configurazione unitaria e munita di significato. Muovendo da qui, i paragrafi finali approfondiscono il modo in cui la concezione diltheyana della religione, emersa già tra le righe della sua proposta di lettura dei manoscritti hegeliani, trovi compiuta espressione nelle pagine sul rapporto tra la *Weltanschauung* religiosa e quella filosofica contenute in *das Wesen der Philosophie* (par. III, sezione I; par. II sezione II), pubblicata solamente un anno dopo la comparsa della *Jugendgeschichte Hegels*, e nella *Weltanschauungslehre*, dove il tardo Dilthey sviluppa il paradigma della religione come *Weltanschauung* radicata nella finitezza della vita, ripensando l'esperienza religiosa come capacità di raccogliere gli eventi spirituali in un punto di vista che ha la forma della totalità ma che è sempre suscettibile di rottura e di oltrepassamento verso *Weltanschauungen* religiose più complesse.

CAPITOLO PRIMO

1. *Esperienza religiosa e Spirito vivente: verso una nuova definizione dell'essenza della religione*

L'interesse diltheyano per l'esperienza religiosa e per le sue modalità di attuazione sembra definirsi, sin dalle prime attestazioni⁷, per una esplicita esigenza di rintracciare le strutture di base della vita religiosa e di descriverne le dinamiche autopoietiche, muovendo dal dato immediato dell'esperienza religiosa interna.

Come la critica ha ampiamente rilevato⁸, le frequenti incursioni diltheyane nella sfera dell'esperienza religiosa, ben lontane dal discendere da interessi contingenti, sarebbero piuttosto saldamente radicate in una istanza di approfondimento e di focalizzazione della questione che sembra articolarsi: a) nella costruzione di una filosofia della religione che tenderà a configurarsi nei termini di una fenomenologia della coscienza religiosa (*religiöses Bewußtsein*) e delle sue esternalizzazioni (*Äußerungen*); b) in una indagine sulle condizioni di possibilità atte a garantirle un accesso di tipo descrittivo alle strutture dell'*Erlebnis*, costituendo quest'ultimo il centro originario delle dinamiche che mettono capo alla produzione delle *Weltanschauungen* religiose e delle stesse formulazioni

7 Cfr. F. Bianco, *Il giovane Dilthey. La genesi della critica storica della ragione*, Macerata 2015; C. Misch-Dilthey (a cura di) *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, Leipzig 1933, Göttingen 1960. Tra i primi significativi contributi di W. Dilthey sul problema della religione sono da segnalare invece i seguenti saggi: *Johann Georg Hamann (1858)*, in *Gesammelte Schriften.*, Bd. XI, *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewusstseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen*, hrsg. von Erich Weniger, Leipzig-Berlin 1936, Stuttgart-Göttingen 1988, pp. 1-39 (d'ora in poi *GS*); *Carl Immanuel Nitzsch (1860)*, in *GS*, Bd. XI, cit. pp. 39-56.

8 Sul tema in questione, cfr. J. Höfer, *Das Lebenswerk Diltheys in theologischer Sicht*, in *Theologische Quartalsschrift*, 1934, 115; E. W. Freigang, *Das Problem der Religion bei Dilthey*, Lodz 1937; J.H. Krahmer, *Wilhelm Dilthey und die religiöse Frage*, Bamberg 1949; H. Nohl, *Theologie und Philosophie in der Entwicklung Wilhelm Diltheys*, in *Die Sammlung*, 1959, 14, pp. 19-23; P. Hoßfeld, *Wilhelm Diltheys Stellung zur Religion und seine philosophischen Voraussetzungen*, in *Theologie und Glaube*, 1962, 52, pp. 107-121; G. Cacciato, *Il problema della religione in Dilthey*, in G. Gembillo (a cura di), *Storicismo come tradizione. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Messina 1994, pp. 41-91; M. Jung, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Freiburg 1999; G. Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, cit. pp. 17-66; B.D. Crowe, *Dilthey's Philosophy of Religion in the "Critique of Historical Reason": 1880-1910*, in *Journal of the History of Ideas*, 2005, vol. 66, 2, pp. 265-283. F. Tessitore, *La "religione dello storicismo"*, Brescia 2010; G. Scholtz, *Diltheys "Problem der Religion"*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, 2011, 93, Heft 2, pp. 381-406; Id. *Menschliche Natur und Religionsentwicklung in der Sicht Diltheys*, in G. D'anna, H. Johach, E.-S. Nelson (a cura di), *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100 Todestages*, Würzburg 2013, pp. 275-290; F. Donadio, *Religione e religiosità in Wilhelm Dilthey*, in G. D'anna, H. Johach, E.-S. Nelson (a cura di), *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100 Todestages*, Würzburg 2013, pp. 291-316.

simbolico-dogmatiche; c) in una nuova definizione del campo oggettuale della filosofia della religione, a seguito della quale il filosofo di Biebrich proverà a dimostrare come sia possibile un approccio ermeneutico-descrittivo tanto al dato dell'esperienza religiosa immediata, quanto alle sue espressioni fondamentali, pur rimanendo entro un orizzonte nel quale sia tolto ogni riferimento alla trascendenza⁹.

Per questa ragione, la fondazione della validità dell'esperienza religiosa sembra svilupparsi su due livelli, se è vero, come Dilthey puntualizza, che la religione si configura come un "insieme psichico" che si rende accessibile a partire dai suoi stessi modi di darsi:

La religione è un insieme psichico, che, come la filosofia, la scienza e l'arte, costituisce un elemento degli individui che si oggettiva nei modi più diversi nei suoi prodotti. In tal modo questo insieme ci è dato duplicemente: come esperienza religiosa e come oggettivazione di questa. L'esperienza resta sempre soggettiva: solo l'intelligenza delle creazioni religiose basata sull'esperienza retrospettiva rende possibile una conoscenza oggettiva della religione.¹⁰

La definizione delle strutture fondamentali della religione deve perciò muoversi su un terreno originario costituito dagli stessi modi di dati dell'oggettualità in questione, in ragione del fatto che il modo di darsi del campo oggettuale delimita da sé la sfera d'azione entro la quale dovrà muoversi ogni forma di descrizione.

La vita religiosa (*religiöses Leben*) si renderebbe perciò comprensibile soltanto entro una dimensione di autoriferimento (tale dunque da precedere ogni formulazione eteroriferita), dove il processo di auto-costituzione dell'esperienza religiosa si manifesterebbe da sé, offrendosi alla comprensione sia sul terreno della vita psichica individuale che sul piano delle forme - oggettivate - di organizzazione esterna¹¹.

9 Sulla vita religiosa tra esperienza vissuta ed organizzazione esterna, cfr. F. Donadio, *Introduzione* a W. Dilthey/P. Yorck von Wartenburg, *Carteggio 1877-1897*, trad. it. F. Donadio, Napoli 1983, pp. 43-61. In merito agli elementi che qualificano il punto di vista diltheyano sulla religione scrive G. Magnano San Lio: "Egli sviluppava il suo originario interesse religioso non in direzione dell'elemento trascendente ma, piuttosto, cercando di comprendere a fondo l'animo umano, come fonte del sentire religioso, nella sua essenziale intramondanità: era ormai evidente lo spostamento del piano di indagine dalla ricerca del trascendente allo studio dei fondamenti ultimi dell'animo umano nella sfera intramondana; si trattava, in altri termini, di intraprendere quella *critica della ragione storica* che costituì l'elemento costante e determinante della parabola filosofica diltheyana" (*Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, cit. pp. 20-21).

10 W. Dilthey, *Das Problem der Religion*, in Id. *GS*, Bd. VI, *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, hrsg. von Georg Misch, Leipzig 1924, Stuttgart-Göttingen 1994, p. 304; trad. it. *Il problema della religione*, in G. Morra (a cura di), *Ermeneutica e religione*, Bologna 1970, p. 142.

11 Il progetto per una fondazione in chiave psicologica delle scienze dello spirito, come è noto, è stato sviluppato da W. Dilthey nelle seguenti opere: *Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie* (circa 1880), in *GS*, Bd. XVIII, *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*, hrsg. v. H. Johach, F. Rodi, Göttingen 2007; *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), e *[Über vergleichende Psychologie.] Beiträge zum Studium der Individualität (1895/96)*, entrambe in *GS*, Bd. V, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*,

Lo studio dell'"evoluzione della religione nella storia" (*Entwicklung der Religion in der Geschichte*), e di ciò che nel processo evolutivo tuttavia permane (evidenziandosi come tratto qualificante della vita religiosa) conduce il filosofo di Biebrich a riconoscere con Schleiermacher il radicamento della religione e delle sue fenomenizzazioni storiche nell'immediatezza dell'esperienza vissuta:

Esiste una esperienza religiosa, che agisce nella vita psichica in maniera legittima, autonoma, originaria ed indistruttibile: è questa esperienza vissuta l'origine di tutti i dogmi, cerimonie e organizzazioni della vita comunitaria. Questa fu la grande scoperta di Schleiermacher nei *Discorsi sulla religione*.¹²

L'intuizione di Schleiermacher, secondo Dilthey, starebbe dunque all'origine di una rinnovata modalità di comprensione della religiosità "nel nuovo senso del ritorno dal dogma e dall'organizzazione all'esperienza religiosa"¹³, e che si attua come un vero e proprio movimento regressivo che dalle "produzioni" religiose discende fino alle condizioni di produttività in quanto tali (*Rückgang in das religiöse Erlebnis*).

Sull'esperienza vissuta come centro di riferimento per la comprensione della religiosità, scrive Dilthey:

I grandi mezzi di cui la Chiesa si avvale per suscitare la fede, come la professione di fede, i sacramenti e la predicazione, senza dimenticare l'influenza del clero, cedono il passo a quanto accade nell'intimità dell'anima e allo scambio inorganizzato dell'esperienza religiosa. La conoscenza religiosa intellettuale viene posta dopo il processo che si compie nella totalità della vita psichica e scaturisce dalla stessa vita.¹⁴

Dislocandosi al livello della capacità produttiva espressa della vita religiosa, sarebbe possibile risalire fino agli ordini superiori di oggettivazione, procedendo con ciò ad una comprensione della correlazione originaria che sussiste tra il dato immediato (rilevato

hrsg. v. G. Misch, Leipzig 1924, Stuttgart- Göttingen 1982. La traduzione italiana di questi testi è contenuta in A. Marini, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, Milano 2003. Ulteriori materiali diltheyiani sul tema sono contenuti in A. Marini, *Materiali per Dilthey. "Idde su una psicologia descrittiva e analitica"*, Milano 2002.

Sul rapporto tra il dato della vita psichica ed il problema della "comprensione", cfr. A. Marini, *Wilhelm Dilthey: il dato psichico e la psicologia descrittiva come critica del "Verstehen"*, in M. G. Lombardo (a cura di), Padova 2003, pp. 79-102. Sulla questione della fondazione psicologica si vedano inoltre i seguenti contributi: M. Mezzananza, *Psicologia e logica nella fondazione diltheyana delle scienze dello spirito*, in *Magazzino di filosofia*, 8 (2002), pp. 31-43; S. Poggi, *Dilthey und die romantische Psychologie*, in G. D'anna, H. Johach, E.-S. Nelson (a cura di), *Bericht über Veranstaltungen aus Anlass des 100. Todestages von Wilhelm Dilthey*, Würzburg 2013, pp. 355-368; Id. *La psicologia scientifica: un punto di approdo alla filosofia classica tedesca?*, in *Rivista di storia della filosofia*, LII, 2 (1997), pp. 229-255.

12 W. Dilthey, *Das Problem der Religion*, cit. p. 296; trad. it. p. 128.

13 Ivi, p. 294; trad. it. p. 124.

14 Ivi, p. 293; trad. it. p. 122.

dall'analisi dell'esperienza religiosa interna) e le sue stesse forme di esteriorizzazione nelle strutture organizzate delle religioni storiche¹⁵.

Questo procedimento regressivo, che dalle produzioni e/o stratificazioni derivate perviene al coglimento delle strutture-sostrato della religiosità in quanto tale, era stato delineato da Schleiermacher già nei *Discorsi sulla religione*. In questi, a detta del filosofo di Biebrich, "all'energia di questa (nuova) religiosità si unisce la tendenza a riflettere sull'essenza generale della religione"¹⁶.

Dichiara Dilthey:

Per questo la sua scienza religiosa non è derivata dalla comprensione oggettiva delle religioni oggettivate, ma dalla stessa produttività religiosa. Essa conduce così ad una profondità nella presa di coscienza della creazione religiosa, che non era ancora stata raggiunta da nessuno, e deve pertanto, in quanto produttività, essere determinata da un punto di vista storico, umano e individuale: ma come essa porta con sé tutto il passato della pietà europea e lo supera in qualcosa di nuovo e di originale, essa porta con sé anche la forza per raggiungere una comprensione più profonda di ciò che le è estraneo e per prevedere le forme future della vita religiosa.¹⁷

L'origine della "creazione religiosa" (*religiöses Schaffen*), come lo stesso Schleiermacher del resto avrebbe intuito, andrebbe riportata al dato immediato dell'*Erlebnis* nella sua accezione di sostrato (*Unterlage*) ultimo di riferibilità delle fenomenizzazioni religiose:

La posizione di Schleiermacher nella storia della ricerca religiosa è dunque unica, in quanto un genio religioso estrae dalle sue profondità l'esperienza vissuta della religione con una riflessione cosciente e scientifica su se stesso. Veniva così resa possibile una nuova comprensione delle singole religioni oggettive.¹⁸

L'esperienza vissuta viene allora ad istituirsi come l'orizzonte stesso di comprensibilità dei fenomeni religiosi trascorsi, attuali e possibili (futuri), mentre verrebbe con ciò espunto ogni riferimento all'azione di una forza trascendente di cui le forme di organizzazione della

15 Sulla centralità della *Selbstbesinnung* nel processo religioso, e sul ruolo di Schleiermacher nello sviluppo del concetto diltheyano di "esperienza interna" cfr. B.D. Crowe, *Dilthey's Philosophy of Religion in the "Critique of Historical Reason": 1880-1910*, cit. pp. 277-279. Sul tema dell'autoriflessione, inoltre, si rinvia ai seguenti contributi: M. Mezzananza, *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Milano 2001; G. Misch, *Vorbericht*, in W. Dilthey, *GS*, Bd. V, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Leipzig 1924, Stuttgart-Göttingen 1982, pp. XXVII-XXVIII; G. Ciriello, *La filosofia della Selbstbesinnung di Dilthey: dalla fondazione psico-antropologica alla fondazione dell'etica dell'individualità*, Soveria Mannelli 2007.

16 W. Dilthey, *Das Problem der Religion*, cit. p. 297; trad. it. p. 129

17 Ivi, p. 297; trad. it. pp. 129-130.

18 Ivi, p. 298; trad. it. p. 131.

vita religiosa e le codificazioni della dogmatica sarebbero simboli e momenti rivelatori¹⁹.

Con ciò si renderebbe evidente come un approccio rinnovato allo studio della religione debba porsi all'incrocio tra l'attività produttiva e le produzioni religiose, individuando il punto a partire dal quale è possibile enucleare il "rapporto strutturale interno" tra i due momenti - originariamente correlati - nei quali si articola ogni processo religioso:

Anche Schleiermacher ha cominciato, in quanto professore di teologia, a studiare scientificamente il cristianesimo. Egli analizzò le leggende che circolavano sull'inizio e la fine della vita di Cristo. Egli definì metodologicamente la spiegazione, la critica e la loro applicazione agli scritti biblici. Da lui venne l'idea, fondamentale per la storia del cristianesimo, del rapporto strutturale interno tra l'esperienza religiosa, il culto, la fantasia religiosa che si realizza nella leggenda e nel mito, la formazione dei dogmi e l'organizzazione ecclesiastica.²⁰

Nell'indicare nell'*Erlebnis* il livello ultimo per una fondazione a carattere storico-ermeneutico della scienza della religione viene così a realizzarsi, secondo Dilthey, una vera e propria ricollocazione del terreno d'origine delle creazioni religiose dalla *wirkende Kraft* radicata nella trascendenza, ad una forma di *schaffende/innere Kraft* che ha radici nella finitezza dell'esperienza vissuta, e che rivela la perenne istanza produttiva e sintetico-unificante della vita spirituale.

Il tentativo diltheyano di operare uno sganciamento della filosofia della religione da ogni forma di *philosophische Gotteslehre*, si specifica in ragione del fatto che a fronte di un profondo depotenziamento - se non addirittura di una eradicazione - di certe componenti di matrice teologico-speculativa, esso non corrode in alcuna misura le possibilità dischiuse dall'esperienza religiosa, individuando piuttosto nella *religiöse Erfahrung* il punto focale a partire dal quale si dischiude la possibilità di una effettiva comprensione della matrice storico-ermeneutica del mondo spirituale (*geistige Welt*)²¹.

Ne risulta la costruzione di un percorso di indagine che nell'estromettere dal proprio

19 Sulla rinuncia diltheyana alla speculazione metafisico-teologica, e sul nuovo approccio basato sull'evidenza interna dell'esperienza religiosa, cfr. M. Jung, *Objektiver Geist und Erfahrung. Zur Bedeutung Wilhelm Diltheys für die neuere Religionsphilosophie*, cit. p. 192-193.

20 W. Dilthey, *Das Problem der Religion*, cit. pp. 298-299; trad. it. p. 132.

21 M. Jung mostra come dall'operazione diltheyana presa nel suo complesso, sia in realtà necessario enucleare due elementi fondamentali: 1) la regressione, all'interno della stessa concettualità hegeliana, dal concetto di "Spirito assoluto" a quello di "Spirito oggettivo" (*Rückgang vom absoluten auf dem objectiven Geist*); 2) il ruolo del pensiero di Schleiermacher nella concezione diltheyana della centralità dei vissuti religiosi al fine di una comprensione delle strutture fondamentali del fenomeno religioso. All'incrocio di questi due elementi, secondo Jung, si sarebbe sviluppato l'orientamento di Dilthey verso una visione immanentistica del processo religioso; ma soprattutto verso l'idea che la connessione strutturale della vita religiosa abbia un doppio centro, di cui il primo sarebbe costituito dal piano interno dell'*Erlebnis*, mentre il secondo sarebbe invece rappresentato dalle oggettivazioni sul piano storico dell'esperienza religiosa interna (cfr. *Objektiver Geist und Erfahrung. Zur Bedeutung Wilhelm Diltheys für die neuere Religionsphilosophie*, cit. p. 194).

campo d'intervento il problema della trascendenza, si disloca tuttavia nella profondità stessa della vita religiosa. Ciò al fine di mostrare come il radicamento del sentimento religioso nel *Leben* finisca con il perimetrare uno spazio al cui interno sarebbe possibile descrivere le dinamiche attuative della vita dello Spirito.

2. Tra Schleiermacher ed il giovane Hegel: dal piano del sentimento religioso alla religione come forza costituente dell'esperienza vitale

L'approfondimento della vita religiosa, a parere di Dilthey, metterebbe dunque capo alla definizione di un punto di osservazione della vita su se stessa sulla quale poggia la capacità, propria del *Leben*, di mettersi in forma da sé attraverso l'articolazione di nessi significativi (*Sinnzusammenhänge*) che delineano un sistema orientato di rapporti tra fatti.

Questa declinazione dell'esperienza religiosa offrirebbe dunque alle *Geisteswissenschaften* un punto di ancoraggio saldo nella descrizione della vita dello Spirito, e del modo in cui il *Leben* si esplica costantemente nell'articolazione di nessi strutturali (*Strukturzusammenhänge*) che hanno la funzione di raccogliere in unità e di tenere assieme (*zusammenhalten*) la molteplicità degli *Erlebnisse*²².

Sulla base di ciò, si rendono chiare le ragioni per le quali, nell'ermeneutica diltheyana dell'esperienza religiosa, il concetto di relazione e/o rapporto (*Verhältnis*) con il divino venga inizialmente derubricato come tratto secondario ai fini di una effettiva comprensione dei meccanismi dell'esperienza religiosa.

Infatti, se è vero che Dilthey propone in più occorrenze una definizione di religione come "rapporto con l'invisibile" (*Verkehr mit dem Unsichtbaren*)²³, tale formula tuttavia non esaurisce affatto, a suo parere, la comprensione del fenomeno religioso nella sua essenzialità, mostrando peraltro tutta la sua insufficienza in ogni procedimento volto a sondare l'origine (*Ursprung*) della religione e la sua capacità funzionale²⁴.

L'approccio diltheyano al problema, come si è detto, si fonda invece sull'ipotesi che la

22 In merito al concetto di "struttura" in Dilthey, cfr. M. Mezzananza, *Georg Misch e il concetto diltheyano di struttura*, in M.-G. Lombardo (a cura di), *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, Padova 2003, pp. 103-122; C. Paravati, *Dilthey e l'ermeneutica della struttura. Progetti di una logica ermeneutica*, in M.-G. Lombardo (a cura di), *L'effettività ermeneutica*, Milano 2011, pp. 192-205.

23 W. Dilthey adotta più volte questa definizione in *Das Wesen der Philosophie*, GS, Bd. V, cit. pp. 381-382; trad. it. *L'essenza della filosofia*, in P. Rossi (a cura di), *Critica della ragione storica*, Torino 1954, pp. 442-444.

24 Sull'esperienza religiosa come sentimento della relazione di dipendenza, cfr. M. Jung, *Objektiver Geist und Erfahrung*, cit. p. 220.

comprensione della vita religiosa debba basarsi, a livello fondamentale, sulla descrizione del dato immediato della coscienza individuale e delle sue esteriorizzazioni a carattere intersoggettivo, a partire appunto dalle forme di organizzazione comunitaria²⁵.

Sviluppandosi in questa direzione, la comprensione della religiosità assume la forma propria di un movimento autoriflessivo (*Selbstbesinnung*), che segue - nel riprodurla - la dinamica autorelazionale che definisce la vita dello Spirito. In quanto ogni etero-riferimento ad un piano di fondazione e/o comprensione si colloca oltre (*jenseitig*) la sfera del *Leben*²⁶.

Il concetto di *Verhältnis* infatti, non significando più in senso primario il vincolo (*Bindung*) che mette in relazione piani ontologicamente distinti e posti l'uno di fronte all'altro, starebbe piuttosto ad indicare il sistema dinamico di rapporti di dipendenza (*Verhältnisse von Abhängigkeit*) al cui interno sarebbero originariamente inseriti i fatti della vita dello Spirito.

La religione esprime dunque un "sentimento di dipendenza" che si snoda però orizzontalmente, in quanto cessa di descrivere una relazione verticale di fondamento tra livelli disposti gerarchicamente, per indicare il modo in cui la connessione interna alla vita si rende comprensibile alla coscienza.

In ragione di ciò, il sentimento viene a definirsi come quella specifica modalità di declinazione dell'esperienza nella quale si attuerebbe, ad un livello immediato, la capacità

25 F. Bianco fa vedere come l'intersezione tra il momento dell'esperienza religiosa interna e la sua oggettivazione nelle forme storico-istituzionali, costituisca un tratto qualificante dell'indagine diltheyana sin dagli anni giovanili di Berlino, e sottolineando inoltre come per Dilthey ogni forma di vita religiosa, per struttura interna, si configuri come punto di incrocio tra un versante soggettivo-interiore ed un versante intersoggettivo, esteriore, ed istituzionale: "Alla religione, in altri termini, Dilthey sembra attribuire il compito di elevare il singolo al di sopra dell'orizzonte della sua situazione particolare, avvertendo come essa derivi da una *Seelenruhe* che consente all'individuo di superare tutte le prove a cui nella storia si trovi ad essere esposto. Appunto per questa sua intrinseca funzione, la convinzione religiosa non può pertanto, a giudizio di Dilthey, essere esclusivamente individuale, richiedendo piuttosto il massimo di universalità. [...] Quel che ne scaturisce è dunque il bisogno degli individui religiosi di costituirsi in comunità, risultando in tal modo spiegata la genesi dell'aspetto istituzionale e oggettivo di una realtà sperimentata soltanto in condizioni di rigorosa ed estrema soggettività" (*Il giovane Dilthey. La genesi della critica storica della ragione*, cit. pp. 229-230).

26 Il confronto con le forme storiche assunte dal panteismo costituisce senza dubbio uno degli elementi centrali della riflessione di Dilthey sulle strutture della vita religiosa. Nella fattispecie, la critica ha messo ampiamente in rilievo come la predilezione diltheyana per le forme di visione panteistica del mondo discenda dalla sua formazione schleiermacheriana, e costituisca una costante della sua attività di ricerca dagli anni giovanili fino agli ultimi scritti. O. F. Bollnow individua nel discorso diltheyano un aggancio evidente all'orizzonte filosofico-religioso panteistico, sostenendo che l'operazione compiuta da Dilthey tende di fatto a configurarsi come un tentativo di rilettura delle visioni panteistiche del mondo volta però ad accentuare il radicamento dell'esperienza religiosa nell'immanenza del *Leben* e ad eradicare nel contempo le componenti di matrice teistica e/o teologico-speculativa. Per queste ragioni, secondo Bollnow, la prospettiva diltheyana manterrebbe una forte connotazione di tipo religioso, sebbene sia saldamente orientata in direzione di un collegamento tra religiosità e finitezza della vita (cfr. *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, I Auflage, Leipzig, 1936; II Auflage, Schaffhausen 1980. pp. 12-13).

di sentire (*empfinden*), dall'interno della vita stessa, il nesso organico della vita spirituale, e di avvertire perciò a livello antecategoriale il "vincolo di legame interno" che sussiste tra gli eventi vitali²⁷.

Una prima produttiva descrizione del funzionamento del sentimento, secondo Dilthey, sarebbe già contenuta nel paradigma elaborato da Schleiermacher, il quale avrebbe individuato proprio nel sentimento l'organo che consente al soggetto della religione di subire una azione, dunque una modificazione interna e/o impressione (*Eindruck*), ad opera dell'oggetto dell'esperienza religiosa, secondo uno schema analogo a quello che viene ad articolarsi tra gli oggetti esterni e gli organi di senso.

Nello spazio perimetrato dall'esperienza religiosa, l'esperienza dell'universo si realizza come l'effetto (*Wirkung*) dell'azione (*Einwirkung*) che la connessione universale esercita sul sentimento (*Gefühl*). Quest'ultimo viene dunque a caratterizzarsi come la forma propria della coscienza religiosa che, dall'interno della coscienza stessa, annuncia la presenza di una connessione esterna che su di essa agisce:

Forse la cosa più profonda nell'intuizione di Schleiermacher è questa: che l'esperienza religiosa contiene in sé il principio esplicativo della diversità delle religioni e il fondamento della loro legittimità. La religione è intuizione e sentimento, suscitati dall'azione dell'universo sull'Io individuale. Come la nostra anima è aperta mediante i sensi alle impressioni delle singole cose, così abbiamo l'esperienza dell'universo mediante le intuizioni ed i sentimenti, che scaturiscono dalla sua unità, ed ogni effetto che esso produce su di noi ci fa compiere l'esperienza della fusione intima della nostra esistenza individuale con esso.²⁸

Ora, se "la vita è il sistema di azioni e reazioni tra l'Io e il suo ambiente"²⁹, ne consegue che anche la vita religiosa non può che dispiegarsi secondo tale schema di relazione, sviluppandosi perciò come una connessione dinamica (*Wirkungszusammenhang*) tra finito (*das Endliche*) ed infinito (*das Unendliche*) che si ripropone in direzioni sempre nuove.

In questo quadro di rapporti, la coscienza religiosa fa esperienza della presenza dell'infinito a partire dalla forma del sentimento, la quale esprimerebbe un vincolo relazionale tra coscienza finita ed infinito secondo uno schema che, a parere di Dilthey,

27 B.D. Crowe mostra come Dilthey assegni alla religione una precisa funzione cognitiva. Secondo Crowe, infatti, la posizione diltheyana sul problema della religione sembra assumere una posizione peculiare nel quadro della riflessione filosofico-religiosa post-hegeliana, differenziandosi sia dalla speculazione metafisico-teologica di matrice strettamente hegeliana, che dalle forme più marcate di decostruzione del fenomeno religioso. A parere di Crowe, infatti, sebbene Dilthey abbia impostato la propria indagine sul fenomeno religioso sganciandosi dal quadro dell'indagine metafisica, egli avrebbe però rilevato la centralità dell'esperienza religiosa nel processo di comprensione della vita e del mondo storico, restituendole così una funzione precisa nel processo attraverso cui la vita tende alla comprensione e all'espressione di se stessa (cfr. *Dilthey's Philosophy of Religion in the "Critique of Historical Reason": 1880-1910*, cit. p.p. 276-277).

28 W. Dilthey, *Das Problem der Religion*, cit. p. 296; trad. it. cit. pp. 128-129.

29 Ivi, p. 304; trad. it. p. 141.

determina una scomposizione della struttura dell'esperienza religiosa in poli opposti.

Risulta dunque evidente come il sentimento, in quanto forma propria di uno dei due poli (e segnatamente del polo finito) non può di fatto ricomporre organicamente i due termini all'interno di una struttura capace di tenerli assieme, evidenziando piuttosto la propria unilateralità ed il proprio limite costitutivo.

In riferimento al sentimento, ed alla tensione polarizzante che attraversa il paradigma schleiermacheriano di esperienza religiosa, scrive Dilthey nel *Leben Schleiermachers*:

In questo contatto c'è un primo attimo misterioso, "nel quale il senso ed il suo oggetto sono, per così dire, intessuti insieme, divenendo un'unica cosa, prima di tornare entrambi al posto originario". Questo attimo sta per così dire ai confini della nostra coscienza. E il fatto che in esso appare si scompone in due elementi contrapposti, non appena inizia il suo innalzamento a più chiara coscienza: "gli uni si riuniscono nell'immagine di un oggetto, gli altri penetrano fino al punto centrale del nostro essere e sviluppano un sentimento passeggero. Così nascono continuamente nel contatto con le cose, intuizioni, che rivelano ciò che agisce al di fuori di noi, e i sentimenti, che annunciano ciò che questo agire significa per la nostra essenza più intima e per i suoi impulsi originari. Se si aggiunge la tendenza dell'anima all'infinito, "il suo impulso a cogliere l'infinito", tale per cui qualsiasi agire su di noi viene compreso come agire dell'universo stesso, allora il corso di questo contatto con l'infinito è lo stesso dei nostri contatti con le cose che è stato esposto.³⁰

Il sentimento infatti, in quanto modalità d'atto che specifica la coscienza religiosa, esprime una struttura di rapporti del tutto unilaterale, sbilanciata sul versante della coscienza e delle sue operazioni, e che perciò tende sempre, per struttura, a scomporre l'esperienza religiosa in un lato soggettivo ed in un versante oggettivo. Ciò senza mai esprimere l'effettivo potenziale sintetico-unificante intrinseco al concetto stesso di religione.

Per questa ragione, la declinazione schleiermacheriana dell'esperienza religiosa si struttura in un modo per cui la connessione universale, nella sua totalità, si pone sempre al di là (*jenseitig*) della capacità di coglimento degli atti della coscienza, e nello specifico del sentimento. Manifestandosi alla coscienza medesima come un residuo di tipo oggettuale che la eccede perennemente e che sempre la limita dall'esterno.

La coscienza religiosa, a propria volta, reagisce all'azione dell'infinito su di essa traducendo l'esperienza della connessione in termini simbolici, e producendo dunque l'universo delle rappresentazioni religiose. Ciò allo scopo di rendere comprensibile e comunicabile il sentimento della connessione universale³¹.

30 W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, GS, Bd. XIII. Erster Band. Zweiter Halbband, hrsg. von Martin Redeker, Berlin 1970, Berlin-Göttingen 1991, p. 321; trad. it. *La vita di Schleiermacher*, in F. D'alberto (a cura di), vol. II, Napoli 2010, p. 178.

31 Sulla relazione interna con l'"invisibile" come radice vivente delle forme della rappresentazione simbolica,

Descrivendo lo schema schleiermacheriano dell'esperienza religiosa, aggiunge Dilthey in *Das Problem der Religion*:

Come le azioni esercitate su noi sono infinite di numero e di qualità, e la stessa cosa avviene per gli individui e le situazioni, che le subiscono, così si mostrano nell'esperienza religiosa sempre nuovi tratti dell'universo. Non è possibile unirli tutti in un sistema: non v'è alcuna religione universale e non v'è alcun sistema oggettivo valido di affermazioni religiose. Esiste soltanto nei geni religiosi una relazione interna di questi tratti dell'universo colti dall'esperienza religiosa, e questa connessione, in tutta la sua individualità e libertà reciproca dei suoi elementi, è la religione: la dogmatica è solo un prodotto secondario. Dovunque interviene la religione, essa vive la realtà dell'Infinito, ed ogni suo tratto, di cui si compie esperienza, è una verità religiosa.³²

Configurandosi come modalità - non teoretica - di cogliere, sentendola, la "relazione interna" (*innere Beziehung*) che intercorre tra i fenomeni dell'universo, l'esperienza religiosa si definisce in virtù di una sempre rinnovata possibilità di scorgere volta per volta nuovi tratti della connessione vivente (*lebendiger Zusammenhang*), caratterizzandosi perciò, nel contempo, come esperienza del limite interno alle modalità d'atto della coscienza finita.

La religione viene infatti ad istituirsi come quella specifica modalità di attuazione della vita della coscienza che si configura, al tempo stesso, tanto come esperienza dell'annunciarsi dell'infinito quanto come esperienza del suo essere sempre oltre le strutture della coscienza.

In questo modo, il soggetto del sentimento esperisce il proprio limite interno nell'atto stesso in cui scorge nella connessione universale un elemento residuale perenne, che si trae sempre fuori dalle forme della sua comprensione. In ciò manifestandosi ad esso come ciò che, nella misura in cui lo eccede, gli si nega nell'atto stesso in cui si presentifica. Infatti:

Il significato di tale intuizione religiosa è una rivelazione dell'attività dell'universo nel fenomeno finito, proprio come nella percezione sensibile si rivela l'azione di un elemento finito. Se lo chiariamo per negazione, possiamo dire: nella percezione finita non si manifesta l'essenza delle cose, bensì il loro agire su di noi; così nella religione non si manifestano essenza e natura dell'universo, bensì l'agire dell'universo stesso: Poiché in ciascuna forma, in ciascun individuo, in ciascun evento viene intuita l'attività ininterrotta dell'universo, tutto ciò che è finito viene compreso di conseguenza come espressione (*Ausdruck*), rappresentazione

cfr. B Crowe, *Dilthey's Philosophy of Religion in the "Critique of Historical Reason": 1880-1910*, cit. p. 278. Qui Crowe fa vedere come i simboli e la dogmatica, secondo Dilthey, abbiano un significato cognitivo. Essi tuttavia non esprimono la trascendenza e/o il fondamento ultimo della connessione dell'universo, ma il modo in cui la coscienza religiosa fa esperienza dell'universo. Simboli e dogmi, in questo senso, costituirebbero il linguaggio attraverso il quale ogni singola prospettiva religiosa esprime, senza però mai esaurirla, la propria comprensione del mistero del mondo e della vita.

32 W. Dilthey, *Das Problem der Religion*, cit. p. 296; trad. it. p. 129.

dell'infinito (cioè un agire che si realizza nel finito e, dunque, è visibile e intuibile in questo).³³

L'esperienza religiosa, nella sua fundamentalità, si definisce perciò come piano di presentificazione e di negazione - della presenza - del divino alla coscienza. Ciò significa che la religiosità, nella sua costitutiva ed ineradicabile ambivalenza, si pone all'incrocio tra momento affermativo e momento negativo, traducendosi in una sempre rinnovata esperienza dell'indisponibilità del proprio oggetto, e configurandosi perciò, kantianamente, come esperienza di una azione che rinvia ad una forza agente che su di essa si esercita, ma che nella sua essenzialità rimane ignota.

In un altro passo, contenuto in *Das Problem der Religion*, Dilthey sembra identificare ancora una volta nel tratto passivo-ricettivo il punto qualificante del modello schleiermacheriano di esperienza religiosa:

L'esperienza religiosa coglie una connessione che oltrepassa il nesso sensibile ed intellegibile delle cose; il contenuto di questa esperienza è inaccessibile per l'intelligenza e non può essere rappresentato sotto forma di concetti: in uno stato di passivo abbandono, l'anima sperimenta una azione reale sopra il suo presente stato cosciente, la cui origine, in conformità alla natura dell'esperienza, viene attribuita a questo insieme invisibile.³⁴

Dai passi citati emergono dunque tre elementi di fondamentale importanza nella mappatura diltheyana del profilo dell'esperienza religiosa: 1) la determinazione delle possibilità del sentimento religioso alla quale si accompagna, già in Schleiermacher, la definizione del suo limite interno; 2) il riconoscimento di come le codificazioni dell'intelletto siano costitutivamente impossibilitate a compendiare le forme di rapporto che potrebbero venire a realizzarsi tra la capacità del sentimento di subire modificazioni e la forza dell'oggetto che su di esso esercita un'azione; 3) il modo in cui Schleiermacher, a detta di Dilthey, avrebbe destrutturato le basi sulle quali poggiano le pretese delle religioni codificate di esaurire la comprensione dell'infinito in un sistema chiuso capace di verità.

In conclusione, mostrando come la connessione universale si manifesti alla coscienza religiosa per il tramite del sentimento, Schleiermacher avrebbe intuito che il sentimento, in quanto organo e condizione di possibilità dell'esperienza religiosa, in virtù della sua stessa costituzione interna non può esaurire la totalità della connessione universale, né comprenderla nella sua struttura essenziale. Questa, d'altra parte, si interfaccia con la coscienza finita a partire dalle strutture e i modi d'atto della coscienza stessa, annunciandosi perciò nella forma finita del sentimento soggettivo nei termini di un

33 W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, cit. p. 322; trad. it. cit. p. 179.

34 W. Dilthey, *Das Problem der Religion*, cit. p. 301; trad. it. p. 136.

correlato obiettivo di un atto.

Dilthey evidenzia dunque come la relazione tra il soggetto e l'oggetto della religione, delineandosi come una forma di rapporto dinamico che si ripropone secondo schemi ogni volta nuovi, metta in luce tanto la centralità del sentimento come punto di giunzione - anche se ancora non sufficiente - tra i due poli, quanto il tratto vivente dell'esperienza religiosa in quanto tale. Tuttavia non nel senso ancora indicato da Schleiermacher, secondo cui l'origine del sentimento religioso sarebbe da ricercare nella vita del divino e nella sua capacità, per il tramite del sentimento stesso, di presentificarsi all'uomo, ma in nuovo senso che sia piuttosto orientato a mostrare la funzione attivo-costituente dell'esperienza religiosa in aggiunta al suo tratto passivo-ricettivo.

Ed è proprio in relazione a ciò che, a parere di Dilthey, il paradigma schleiermacheriano mostrerebbe la propria insufficienza nella definizione del tratto veramente qualificante della vita religiosa³⁵.

Secondo Dilthey, infatti, l'esperienza religiosa che si muove sul piano del sentimento, tende ad avvertire il *Verhältnis von Abhängigkeit* tra gli eventi vitali come un prodotto da essa indipendente, ovvero come un che di oggettuale rispetto al quale il soggetto della religione assumerebbe un modo di atteggiarsi essenzialmente recettivo. Tale dinamica, che si innesta in una cornice chiaramente kantiana, si darebbe all'interno di uno schema che soffre ancora dell'analogia con il funzionamento dell'esperienza esterna.

Nel suo tentativo di oltrepassare il piano d'azione dell'intelletto riflettente, ed indicando nell'immediatezza del sentimento il canale di accesso privilegiato alla connessione dell'universo, Schleiermacher sviluppa un modello di relazione tra i due poli dell'esperienza religiosa che non riesce ancora a divincolarsi dallo schema oppositivo

35 F. D'Alberto mostra però come Dilthey, nel seguire l'evoluzione del pensiero di Schleiermacher, abbia riscontrato nelle opere della maturità, ed in particolare nella *christliche Sittenlehre* e nella *Glaubenslehre*, un superamento dell'iniziale punto di vista delle *Reden* e dei *Monologen* (legato ad una concezione individualistico-romantica della religione) verso una considerazione delle implicazioni etiche dell'esperienza religiosa individuale e delle sue ricadute sul piano della vita della comunità: "L'idea del cristianesimo come religiosità che coglie il senso della connessione dell'universo e il riconoscimento dell'universale *simpatia* che lega ogni parte di tale connessione rendono la concezione schleiermacheriana superiore anche ai suoi più moderni interpreti. Per Schleiermacher la religione è, in primo luogo *lebendige Kraft* che inabitava l'uomo e che si realizza nell'agire concreto e morale, cosicché l'idea del *regno di Dio* è intesa come realizzazione del *sommo bene*. [...] Tutt'altro che concezione intuitiva e sentimentale, ripiegata sull'individualità, la religiosità schleiermacheriana si rivela, agli occhi di Dilthey, una dimensione fondamentale dell'etica, e solo in connessione a questa può esplicitare in pieno il proprio valore innovativo per la comunità. [...] Andando oltre il giovanile romanticismo delle *Reden*, quindi, Schleiermacher affrontò la complessa *ricaduta* pratica e culturale dell'agire religioso, dando in tal modo conto del senso della religione per la vita comunitaria" (*Dalla teologia di Friedrich Schleiermacher alla psicologia della religione di Wilhelm Dilthey*, cit. pp. 63-64). Per una ricostruzione dettagliata dell'interpretazione diltheyana dell'etica di Schleiermacher si veda inoltre F. D'Alberto, *Ermeneutica e sistema: Dilthey lettore dell'etica di Schleiermacher*, Padova 2011.

soggetto-oggetto, e che di fatto getta le basi per un mancato riconoscimento dell'unità originaria di soggetto finito e oggetto infinito.

In riferimento a questo snodo fondamentale, Dilthey sottolinea come il limite della concezione di Schleiermacher fosse stato messo in risalto da Hegel già nei primi scritti di Jena, dove egli delinea altresì la necessità di ripensare il rapporto tra i due poli della relazione religiosa in una prospettiva che oltrepassi la limitazione interna al paradigma schleiermacheriano.

Scriva Dilthey nella *Jugendgeschichte Hegels*:

Ma già ora si manifesta su tale punto la differenza che sussiste tra i due filosofi, e che Hegel ha espresso la prima volta pubblicamente nel suo scritto *Fede e sapere*. "Il sentimento del divino" fa notare Hegel opponendosi a Schleiermacher, "il sentimento dell'infinito da parte del finito, è portato a compimento solo dal sopraggiungere e dall'indugiarsi della riflessione". La religione è per Hegel la fonte vivente delle determinazioni che il pensiero ha saputo dare alla vita infinita e alla sua organica connessione, e che noi abbiamo visto. La formula per cui le note del 1800 si distaccano da Schleiermacher, "la religione è l'elevazione dell'uomo non da finito a infinito, ma da vita finita a vita infinita", contrappone ciò che è contenuto nel concetto di vita infinita secondo la sua determinazione filosofica universale al molteplice soggettivo e individuale nella concezione dell'infinito che Schleiermacher ha fatto valere.³⁶

Secondo Dilthey, dunque, la visione schleiermacheriana rimane di fatto incagliata nelle secche della riflessione, ricadendo a ben vedere in quella forma tipologica di separazione (*Trennung*) tra finito ed infinito che discenderebbe da una codificazione della religiosità dietro la quale è ancora attiva la forza opponente della riflessione.

Ad una esplicitazione dei limiti della capacità unificatrice del sentimento segue perciò, nel testo hegeliano cui Dilthey si riferisce, una puntuale sottolineatura del limite interno al concetto schleiermacheriano di esperienza religiosa in quanto tale.

D'altra parte, come prima accennato, il modo in cui Schleiermacher sviluppa il rapporto tra il sentimento religioso ed il suo oggetto parrebbe essere mututato dal rapporto di esteriorità che intercorre tra il soggetto conoscente e l'oggetto della conoscenza: rapporto nel quale l'oggetto sta di fronte (*Gegenstand/Objectum*) al soggetto come realtà da esso indipendente, e che su di esso può esercitare un'azione.

36 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, in Id., *GS*, Bd. IV, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, hrsg von H. Nohl, Leipzig 1921 p. 150; trad. it. G. Cavallo Guzzo, A. Giugliano, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatori e G. Cantillo, Napoli 1986, p. 217. Per quanto riguarda gli scritti teologici giovanili, l'edizione italiana della *Storia della giovinezza di Hegel* rimanda alla traduzione di N. Vaccaro, E. Mirri (G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, Napoli 1972) che ha come base l'edizione tedesca curata da H. Nohl (*Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907). Per una storia della ricezione degli scritti giovanili hegeliani, cfr. W. Jaeschke, *Die religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983, pp. 33-39. Per una visione d'insieme sul problema della religione nel giovane Hegel si veda inoltre F. Ormea, *La religione del giovane Hegel*, Roma 1972.

All'interno di questo schema, il concetto di relazione (*Verhältnis*) esprimerebbe ancora l'idea di un legame esteriore che verrebbe ad istituirsi tra sostanze originariamente irrelate, poste l'una di fronte all'altra, e tali da necessitare dell'intervento di una forza esterna e trasversale che renda possibile il loro interfacciarsi.

Come si evince dal passo prima riportato, la soluzione del problema sarebbe stata rinvenuta proprio da Hegel nel momento in cui questi ha ripensato il rapporto tra "finito" ed "infinito" nel rapporto - tutto interno alla vita - tra "vita finita" (*endliches Leben*) e "vita infinita" (*unendliches Leben*).

3. La centralità del concetto di "Leben" ed il confronto con il giovane Hegel

Elaborando un modello di relazione religiosa che poggia sul concetto di "vita", Hegel aprirebbe ad una visione dal rapporto religioso in cui entrambi i termini che lo compongono, il finito e l'infinito, sono originariamente giunti in virtù del concetto stesso di *Leben*³⁷. Questo costituisce il vero soggetto comune che "tiene assieme" dall'interno i due termini della relazione:

Il concetto fondamentale della sua filosofia di quel tempo è anche in questi frammenti quello della vita. Ogni essere è per Hegel una modificazione della vita. "Una vita non è diversa da un'altra vita, poiché la vita è nell'unica divinità". Dio è infatti la pura vita, ciò che sussiste nella caducità ed è uno nella molteplicità, e tuttavia è il fondamento della caducità e della molteplicità. [...] L'elemento comune alle azioni coscienti lo chiamiamo carattere; ma se si tolgono del tutto le determinazioni che costituiscono l'individuo, quello che resta è la vita pura. In tal modo si dice in senso fichtiano che entriamo nel regno dell'uno atemporale. Il soggetto, che si sente sempre determinato, passivo, in relazione con il molto e il mutevole, non perviene all'intuizione di ciò che domina questo gioco di forze; ma quando lo spirito coglie in sé l'uno immutabile, gli si dischiude l'accesso alla divinità.³⁸

Il soggetto vivente, comune ai due poli dell'esperienza religiosa, prende dunque corpo nel modello del *lebendiger Geist*. Lo Spirito vivente, infatti, oltre ad esprimere il nesso organico interno alla molteplicità degli eventi vitali, si esplica a propria volta come istanza autoriflessiva che, nell'atto in cui oppone sé a se stesso, produce i termini di cui si compone la relazione.

Poiché dunque "una vita non è diversa da un'altra vita" (*Leben ist von Leben nicht*

37 Sul concetto di *Leben* nella ricezione diltheyana del pensiero di Hegel, cfr. F. Rodi, *Il ritmo della vita stessa. Hegel e Hölderlin nella prospettiva del tardo Dilthey*, in Id., *Conoscenza del conosciuto. Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, Milano 1996.

38 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 144; tra. it., 209-210.

verschieden), e dal momento che "la vita è nell'unica divinità" (*weil das Leben in der eigenen Gottheit ist*), lo Spirito divino si caratterizza per essere la "vita pura" (*das reine Leben*) comune ad ogni vita, che si esplica come strutturale tendenza all'espressione di sé.

Lo Spirito vivente non riposa perciò in se stesso, nei termini di un piano di sussistenza permanente che si contrappone ad un molteplicità esterna. Esso piuttosto si dischiude muovendo da sé, ed estrinsecandosi in determinazioni finite, ciascuna delle quali ha in comune con le altre il fatto di essere appunto una "modificazione della vita" (*Modifikation des Lebens*).

Muovendo dall'analisi di questo paradigma, nelle bozze preparatorie per la stesura di una monografia hegeliana a completamento della *Jugendgeschichte Hegels*, così dichiara il filosofo di Biebrich:

Lo spirito filosofico si trova così in una prospettiva nella quale possiede la connessione delle cose secondo un profilo oscuro che deve essere solamente portato ad esplicitazione. Questo punto di vista è diametralmente opposto rispetto alla prospettiva di una tensione interminabile verso la conoscenza, in un progresso non suscettibile di compimento. Il rapporto interiore di un simile Spirito con il divino si configura come un desiderio di possesso mai soddisfatto nella vita, nell'amore, nel sapere [...] Egli deve comprendere il divino nei termini di una unità che si sviluppa in opposizioni da centralizzare nella coscienza umana. Certamente la tendenza del suo pensiero è indirizzata a ciò come al suo carattere più proprio, ovvero quello di superare interamente la trascendenza del divino, così da trasferire in questo infinito la finitezza, la determinatezza, la separazione ed il dolore, caratteri di cui esso non è mai privo.³⁹

A seguire, in riferimento alla convergenza tra il concetto giovanneo di Spirito e l'Io assoluto di Fichte, chiosa Dilthey:

E poiché, dunque, nello Spirito è realizzata questa completa fusione dell'uno e del continuo con il molteplice, il mutevole ed il definitivamente determinato, in questa esperienza gli si dischiuderà la natura del divino. Egli mediterà sul concetto giovanneo di Spirito, e lo collegherà con l'Io assoluto di Fichte, e la formula secondo cui il divino è Spirito costituirà la cifra unitaria del suo intero sistema. Con ciò si pone un secondo compito. Hegel dovrà sviluppare un modello che si riveli adeguato a questo travaglio dell'opposizione e della conciliazione, della determinazione e della negazione del determinato nella vita divina.⁴⁰

Sul concetto di Spirito vivente poggia dunque, a detta di Hegel, la possibilità stessa di oltrepassare i confini dell'ambito operativo dell'intelletto riflettente e della religione del sentimento, ripensando l'opposizione finito-infinito come attuazione della possibilità di auto-separazione inscritta nella vita dello Spirito.

Hegel, secondo Dilthey, ha sviluppato in questo modo un punto di vista che,

³⁹ W. Dilthey, *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*, in *Hegel-Studien*, cit. p. 107 (trad. mia).

⁴⁰ Ibidem.

innestandosi nel punto di indifferenza originaria della "vita pura", consente di espungere dal paradigma di religione quegli elementi residuali di trascendenza che ancora persistono nel modello schleiermacheriano (e per certi aspetti anche fichtiano), dove il divino occupa un piano che si pone sempre oltre la coscienza finita, e che come tale eccede perennemente "il desiderio di possesso" della coscienza religiosa⁴¹.

L'unificazione dell'opposizione può dunque realizzarsi nella misura in cui si perviene ad una rilettura dell'opposizione e della sua radice nel senso di una "possibilità di separazione" che si attua a partire da un non ancora separato che sta a monte, ovvero dall'identità ancora indifferenziata della vita pura:

Secondo le annotazioni hegeliane del 1800 il pensiero incontra tuttavia un limite: non riesce mai ad unificare l'opposizione, legata alla riflessione stessa, tra soggetto e oggetto, finito e infinito. Su questo punto concorda anche un passo dell'esposizione dei rapporti figlio di Dio - figlio dell'uomo: "l'opposizione fra contemplante e contemplato, in quanto soggetto e oggetto, sparisce nella contemplazione stessa; la loro diversità è solo una possibilità di separazione. Un uomo che fosse immerso interamente nella contemplazione del sole sarebbe solo un sentimento della luce, un senitr luce divenuto essenza".⁴²

Dilthey rinviene una definizione precisa della dinamica autoproduttiva dello Spirito proprio nell'interpretazione hegeliana dell'esperienza di fede cristiana. E questa a partire dalla forma in cui essa declina il rapporto tra Dio e uomo alla luce del concetto giovanneo di Spirito:

In diversi passi compare la definizione della vita infinita come spirito, e con ciò viene alla luce il principio di questo sistema in divenire. Hegel rinviene questo concetto fondamentale nel Vangelo di Giovanni; nell'esposizione della dottrina di Gesù secondo Giovanni, Hegel mette in risalto come questo vangelo colga nel modo più profondo il divino ed il legame di Gesù con esso e quindi l'essenza dello spirito.⁴³

41 In merito a questo tema, tuttavia, A. Marinotti mostra come i motivi di contrasto tra Hegel e Schleiermacher debbano essere in qualche misura problematizzati. Infatti, nonostante l'applicazione del concetto di spirito vivente abbia svolto un ruolo determinante nella ridefinizione della vita religiosa, alla radice dell'idea hegeliana della comprensione dell'intero per mezzo dell'esperienza religiosa, secondo Marinotti, agirebbe sottotraccia l'influenza della riflessione di Schleiermacher: "Dilthey scopriva negli scritti giovanili di Hegel l'interpretazione del mondo mediante la religione. Ciò avvicina Hegel a Schleiermacher. Lo schema interpretativo della rivalità tra Schleiermacher ed Hegel lasciava il posto ad un rapporto più complesso di influenze. Negli scritti giovanili di Hegel la religione appare come strumento per penetrare nella connessione universale delle cose. Essa trova il suo completamento nella comprensione dell'unità del tutto, dell'infinito in cui sono tolte tutte le separazioni e i limiti del finito e del singolo. Nell'unità che esclude ogni opposto e nella quale tuttavia le opposizioni sono mantenute, andava dunque ricercata, per Dilthey, la connessione metafisica fondamentale di Hegel di questo periodo. Essa è nel concetto di vita" (*Comprendere la vita. La realtà spirituale e l'ermeneutica in Dilthey*, Milano 2003, p. 128).

42 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 150; trad. it. p. 218.

43 Ivi, p. 146; trad. it. p. 212.

Il centro della lettura hegeliana del Vangelo di Giovanni, secondo Dilthey, consiste dunque nell'individuazione dell'energia unificante dello Spirito vivente e della sua capacità di tenere assieme i molteplici momenti del suo stesso processo di articolazione. Realizzando con ciò, attraverso il processo religioso, l'unificazione della vita con se stessa:

Si deve pertanto ricercare la coscienza che Gesù aveva di Dio come di uno spirito, andando al di là del suo imperfetto modo di esprimersi. E come Hegel poggia la fede in Gesù sull'eguaglianza dell'elemento spirituale presente in Gesù, in Dio e nel credente, così mette in rilievo l'elemento unificante presente nello spirito, che rende possibile l'unificazione attraverso la religione. "Poiché il divino è vita pura, tutto ciò che ne vien detto deve necessariamente non aver nulla di opposto a sé", "effetto del divino infatti è solo un'unificazione degli spiriti; solo lo spirito comprende e include in sé lo spirito. Espressioni come comandare, insegnare, imparare, vedere, conoscere, fare, volere, giungere nel regno dei cieli, andare, esprimono solo relazioni proprie del dominio dell'oggettivo, di quando lo spirito assume un elemento di oggettività".⁴⁴

In questo modo, secondo Dilthey, Hegel avrebbe individuato la cifra costitutiva della vita dello Spirito nella forza di tenere assieme istanze che, dal punto di vista della logica dell'intelletto, appaiono ancora originariamente irrelate ed inconciliabili, ma soprattutto nella sua capacità di includere in sé l'attività riflettente dello stesso intelletto, in un senso però che oltrepassa la cristallizzazione delle sue produzioni separanti, che devono essere invece ripensate come momenti del processo di articolazione interno alla vita.

Il concetto di Spirito vivente avrebbe dunque permesso al filosofo di Stoccarda di cogliere la giunzione originaria di finito ed infinito, e di spiegare il motivo per cui, in un certo momento dello sviluppo dello Spirito, tale rapporto assume la forma dell'opposizione.

Per questa ragione Dilthey rinverrebbe nella declinazione hegeliana di Spirito un concetto capace di unificare dall'interno istanze opposte ed apparentemente irriducibili, senza perciò istituire "rapporti di dominio esteriori" (*äußere Herrschaftsverhältnisse*) tra un principio normativo-unificante e gli elementi da esso unificati.

Sulla base di queste premesse, secondo l'interpretazione diltheyana, Hegel avrebbe prefigurato nitidamente l'apertura di un piano di comprensione della vita radicato nella vita stessa, pur non liberandosi appieno, come si vedrà, da istanze di ordine teologico-speculativo.

4. La forza di unificazione dello Spirito tra l'esperienza religiosa interna e le sue oggettivazioni

⁴⁴ Ivi, pp. 146-147; trad. it. pp. 212-213.

Ripensando il significato del *Verhältnis von Abhängigkeit* come prodotto di un'istanza interna al *Leben*, ed integrando il paradigma di Schleiermacher tramite l'applicazione del concetto hegeliano di Spirito vivente, Dilthey individua la radice della vita religiosa non solo nella capacità di sentire internamente la connessione dinamica dell'universo (punto in cui, a suo avviso, si ferma Schleiermacher), ma anche e soprattutto nella capacità di esprimersi attivamente. E ciò dispiegandosi come "forza unificante" (*vereinigende Kraft*) interna alla molteplicità - da essa - sempre unificata dei fatti della vita.

In relazione a quest'ultimo passaggio, il filosofo di Biebrich mostrerà come questo tratto attivo della religiosità fosse stato lucidamente inquadrato dallo Hegel del periodo francofortese, sia pure nella sua saldatura con alcuni degli elementi base della sua futura metafisica:

Se la religiosità, che per Hegel costituiva allora il livello supremo della comprensione della struttura delle cose, trova il suo complemento ultimo nella comprensione dell'unità del tutto, dell'infinito, in cui sono tolte tutte le separazioni e i limiti del finito e del singolo, allora proprio nell'unità che esclude ogni opposto e nella quale tuttavia tutte le opposizioni sono mantenute va ricercata la concezione metafisica fondamentale dello Hegel di questo periodo; tale ipotesi trova corrispondenza in tutte le asserzioni che appaiono nell'ambito di tutti i frammenti teologici.⁴⁵

D'altra parte, si è già detto come nel far emergere la tensione all'articolazione globale della vita religiosa e la sua funzione attiva, Dilthey si riaggancia espressamente ai paradigmi hegeliani di *Leben* e di *lebendiger Geist* ⁴⁶.

In merito al concetto hegeliano di *Leben*, così scrive infatti il filosofo di Biebrich:

Hegel si serve del concetto di vita per definire il concetto di ogni realtà. La vita è per lui la relazione delle parti al tutto, secondo la quale queste parti, isolate dal tutto, non possono né esistere né essere pensate. La caratteristica principale della vita consiste nel fatto che un molteplice esiste, ma che esso, per quanto per essenza le sue parti ineriscono a un tutto, esiste e può essere compreso solo in questa unione.⁴⁷

Tuttavia, come si evidenzia in un altro passo del testo diltheyano, la forza unificante-costituente dello Spirito vivente verrebbe a dispiegarsi in un orizzonte non ancora definito dall'azione sintetica delle forme connettive pure, ed entro il quale il molteplice è sempre raccolto in unità significative che si dislocano ad un livello più profondo rispetto alle

45 Ivi, p. 138; trad. it. p. 202.

46 Sulla centralità concetti di *Liebe*, *Leben* e *Geist* nella definizione del nuovo punto di vista hegeliano sulla religione, cfr. W Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, cit. pp. 51-58.

47 Ivi, p. 138; trad. it. p. 202.

produzioni oggettuali che discendono dall'attività delle scienze costruttive:

Hegel definisce inoltre la vita come spirito. "La vita infinita può essere chiamata spirito, in opposizione alla pluralità astratta, poiché lo spirito è l'unità vivente del molteplice in opposizione al molteplice stesso, inteso come mera pluralità separata da lui, morta; in tal caso lo spirito sarebbe l'unità semplice che si chiama legge, ed è un semplice pensato, un qualcosa di non vivente. Lo spirito è la legge vivificante in unione con il molteplice, che ne è vivificato". In queste proposizioni il rapporto logico secondo cui si isola in un universale l'unità separandola dalla molteplicità e ponendola come un pensato, come una legge, il rapporto cioè di subordinazione del particolare all'universale pensato dalla legge, viene distinto dal rapporto tra il tutto e la parte. E dall'applicazione di quest'ultimo rapporto che nasce il concetto di una unità vivente che abita nel molteplice e lo forma.⁴⁸

Il passo diltheyano focalizza ed esplicita il modo in cui, nell'impostazione di Hegel, viene a strutturarsi il rapporto tra l'uno ed il molteplice.

Il superamento dell'astrattezza dei due termini, e della tipologia di rapporto che ne consegue, si rende possibile in ragione del fatto che tanto l'unità quanto la molteplicità si rapportano reciprocamente come poli opposti in uno schema di tipo dialettico.

Infatti, poiché l'unità è sempre unità di un molteplice, ed essendo il molteplice sempre raccolto in unità, l'uno ed il molteplice si configurano, nel loro differire, come i poli opposti di una relazione che consente di descrivere la vita dello Spirito come una "unità vivente del molteplice". Tale un'unità vivente sta in "opposizione" tanto "al molteplice stesso inteso come mera pluralità separata da lui, morta", quanto all'"unità semplice che si chiama legge" e che, in qualità di principio formante, agirebbe su un contenuto molteplice non ancora strutturato, costituendolo in configurazioni oggettuali unitarie.

Il concetto di Spirito vivente si oppone dunque all'opposizione uno-molti, e tuttavia ciò avviene nella misura in cui esso include in sé l'opposizione stessa e la inverte come momento del proprio farsi.

In base a ciò, secondo Dilthey, la proposizione hegeliana secondo la quale "lo spirito è la legge vivificante in unione con il molteplice, che ne è vivificato" assume una funzione di tipo principale, consentendo di cogliere il "valore di realtà" e la radice vivente delle categorie di unità e molteplicità.

Ciò significa che lo Spirito si definisce come nesso unificante interno alla molteplicità che gli è propria, istituendosi come soggetto originario che si autoproduce opponendo sé a se stesso, e che nella religione perviene all'unità di sé con sé.

Tale forza vitale si colloca e si sviluppa al di fuori di ogni rapporto di dominio (*Herrschaft*) e dipendenza (*Unterordnung*) proprio di ogni relazione pensata tra polo

⁴⁸ Ivi, p. 141; trad. it. pp 205-206.

costituente e polo costituito, configurandosi piuttosto come nesso connettivo organico:

La "legge vivificante" che tiene unite in questo tutto le singole vite o organi è lo spirito. Questo importante passo mostra come Hegel fin dal principio determini l'essenza dello spirito partendo dalla categoria logica del tutto, della totalità: il presupposto di tale impostazione è che il riunire il molteplice in unità costituisce proprio l'essenza dello spirito. Essa è sperimentata dal singolo spirito e poi, separata dall'*Erlebnis*, costituisce ovunque, come forma dei nessi logici, il segno distintivo dello spirito.⁴⁹

La connessione organica reale si dà dunque, in prima battuta, nel dominio dell'*Erlebnis*, ed in special modo nella sfera di riferimento dell'esperienza religiosa. In essa entro il soggetto esperisce l'unione tra legge unificante e "vivificante" (*belebende Gesetz*) ed il molteplice da essa unificato e "vivificato" ad un livello che precede la formalizzazione dei nessi organici in termini di rapporti logici e categorie pure (*logische Verhältnisse/logische Kategorien*).

Se l'essenza dello Spirito si esplica nella forza di riunire e tenere assieme in unità la molteplicità degli eventi vitali di cui la vita dello Spirito consiste (*das Zusammenfassen eines Mannigfaltigen in einer Einheit*), essa delinea dunque una struttura di composizione di tipo uni-molteplice. In un senso, tuttavia, che eccede la relazione ancora esteriore che sussiste tra un centro di unità di tipo sostanziale e la molteplicità dei suoi attributi e/o modificazioni, dal momento che tale tipologia di relazione sembra ricalcare il modo in cui gli oggetti tendono a disporsi nello spazio esterno, non restituendo in alcuna misura la dinamica processuale propria del *Leben*.

In ciò si evidenzia come l'applicazione del concetto di Spirito vivente (*lebendiger Geist*) al problema della religione consenta di fatto al filosofo di Biebrich di identificare il tratto qualificante della vita religiosa in una ineradicabile tendenza a costruire connessioni strutturali dinamiche (*Wirkungszusammenhänge*) nelle quali perverrebbe ad "espressione" la tensione sintetico-connettiva della vita dello Spirito.

Tale forza interna (*innere Kraft*), nella sua capacità di "tenere assieme" la molteplicità degli eventi della vita in un sistema organizzato, costituirebbe dunque la radice dell'attività dello Spirito vivente. Le forme di organizzazione esterna (*äußere Organisation*) della vita religiosa sarebbero invece l'indicatore più evidente, sul piano dell'esperienza oggettivata (*objektivierte Erfahrung*), dell'energia produttivo-unificante dello Spirito.⁵⁰

⁴⁹ Ivi, p. 141-142; trad. it. p. 206.

⁵⁰ Per una trattazione approfondita del dispositivo teorico dello Spirito oggettivo tra Hegel e Dilthey, cfr. G. Cacciatore, *Spirito oggettivo e oggettivazioni della vita*, in Id. *Storicismo problematico e metodo critico* Napoli, 1993. Cfr. su questo anche H.-U. Lessing, *Bemerkungen zum begriff des "objectiven Geistes" bei Hegel, Lazarus und Dilthey*, in: *Reports on Philosophy*, 9, 1985, pp. 46-62.

Nell'esposizione hegeliana dunque, a partire dal modo in cui Dilthey la interpreta, il significato più proprio del concetto di Spirito si offrirebbe alla comprensione nel cerchio dell'esperienza religiosa cristiana.

Ciò accadrebbe in virtù del fatto che tale tipologia di esperienza, centralizzata nell'*Erlebnis* religioso di Gesù, viene a configurarsi come viva coscienza delle relazioni interne allo Spirito e della sua capacità di produrre unificazioni (*Vereinigungen/Einigungen*) secondo ordini sempre crescenti.

5. Il ruolo della filosofia trascendentale nella ridefinizione del paradigma di religione: il giovane Hegel tra Fichte e Schelling

Quanto è emerso consentirà di comprendere i motivi fondamentali che stanno alla radice dei frammenti hegeliani francofortesi e che, a parere di Dilthey, aprono di fatto un nuovo capitolo in direzione della comprensione del processo religioso.

Muovendo dall'approfondimento dei concetti dell'idealismo trascendentale di Fichte e della filosofia dell'identità di Schelling⁵¹, e per il tramite del concetto di sviluppo storico, il giovane Hegel perverrà all'elaborazione di un primo modello di comprensione della storicità che muove dalla descrizione delle configurazioni della vita storica (*Gestalten des geschichtlichen Lebens*). Specificamente delle configurazioni storico-religiose nelle quali emergerebbe in misura maggiore il processo di costituzione/produzione immanente della vita (*immanenter Bildungsprozess*)⁵².

La penetrazione hegeliana dell'*Erlebnis* religioso cristiano, enucleando il suo nucleo generativo nella viva coscienza delle relazioni interne allo Spirito, viene a costituirsi come esperienza interiore della tendenziale istanza di unificazione dello Spirito. Quest'ultima verrebbe a dispiegarsi nei termini di un processo evolutivo (*Entwicklungsprozess*) che si fenomenizza sul piano della storicità, e che mette a capo all'articolazione di momenti

51 Sul rapporto tra l'impianto concettuale del pensiero tedesco ed i fondamenti della nuova visione storico-religiosa hegeliana nel periodo di Francoforte, scrive Dilthey in *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 43; trad. it, p. 76: "In quell'arco di tempo Hegel uscì dalla sfera d'influenza di Kant per passare in quella di Fichte e di Schelling. Infatti prese parte al movimento filosofico del periodo che va dallo scritto programmatico di Fichte (1794) alla *Filosofia della natura* e al *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling (1800). Egli però non è stato determinato soltanto dal corso di questo sviluppo: anche per la storia del suo pensiero il corso storico contraddice il metodo della costruzione rettilinea che Hegel ha usato per questo periodo e gli storici della filosofia della sua scuola hanno poi usato per lui. In nessuna fase del suo sviluppo egli è stato fichtiano o schellinghiano, e inoltre si sono fatti sentire nel suo pensiero, accanto alla influenza di Fichte, ascendenti di tutt'altro genere".

52 Sulla lettura diltheyana dello sviluppo della religione come espressione dello sviluppo dello Spirito, cfr. M. Jung, *Objektiver Geist und Erfahrung*, cit. p. 220.

sintetici secondo una "sequenza ascendente" (*aufsteigende Reihe*) dialetticamente definita. È "proprio a questo punto" che, secondo Dilthey, di fronte al giovane Hegel "si prospettava il metodo di Fichte", e ciò in quanto "la sua progressione ascendente di sintesi, che conciliano le opposizioni, era la prima tecnica di una nuova filosofia trascendentale".⁵³

Tanto il rilevamento della capacità autoproduttiva dell'Io incondizionato da parte di Fichte quanto l'esibizione schellinghiana della forza produttiva inconscia che si esternalizza nelle produzioni del mondo naturale, secondo Dilthey starebbero alla base dello sforzo hegeliano di formulare un modello di comprensione dei fenomeni religiosi a partire da un centro di riferibilità nella forza sintetico-produttiva dello Spirito⁵⁴.

Infatti, scrive Dilthey in *Das Problem der Religion*, "la filosofia trascendentale fu il grande movimento filosofico, prodotto dal dirigersi dello spirito verso le proprie profondità"⁵⁵, che si è sviluppato come un movimento di regressione "dai fenomeni visibili del mondo spirituale alle loro condizioni incoscienti"⁵⁶.

La filosofia trascendentale, dunque, avrebbe dischiuso una nuova modalità di approccio all'interpretazione della vita religiosa. Questa poggia in prima battuta sul rilevamento di strutture connettive sovraindividuali, a carattere trascendentale, che esplicandosi nell'operatività teoretica, nell'attività morale, e nella sfera naturale, rinviano ad un nucleo germinativo unitario radicato nell'"energia inconsciente" dello Spirito e nella sua forza di raccoglimento.

In ordine alla rinnovata possibilità di comprensione della religione nel quadro dello scenario elaborato dalla filosofia trascendentale, scrive ancora Dilthey:

Essa (la filosofia trascendentale) prende come punti di partenza il problema del sapere e quello della volontà morale. In entrambi i casi essa trova qualcosa di comune a tutti gli individui; qualcosa che si esprime nel valore universale del nostro pensiero e nel carattere obbligante per tutti della legge morale. E questi caratteri vengono intimamente legati, da Fichte, all'interno dell'Io, mediante un sistema di operazioni che ne costituiscono l'inconscia profondità e determinano la sua evoluzione. In qualunque modo venga pensata questa connessione e il suo valore generale in tutti gli uomini - come espressione dell'ordine universale, o come spirito

53 *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*, cit. p. 105.

54 Cfr. W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, pp. 43-44; trad. it., 75-76: "Bisogna rilevare inoltre che Hegel studiò la *Dottrina della scienza* di Fichte nell'estate del 1795, quando aveva già letto lo scritto di Schelling *Sull'io*, in cui era realizzata una svolta verso il monismo metafisico, e che già nel 1796, nella poesia a Hölderlin e poi nei manoscritti, questo monismo aveva assunto ell'interpretazione hegeliana una forma diversa da quello di Schelling. Comunque il compiersi dello sviluppo di Hegel ha avuto come presupposto il complesso delle problematiche filosofiche che hanno condotto da Kant a Schelling, e qui si trovano le ragioni del suo passaggio dal punto di vista della teoria critica della conoscenza, che aveva esaminato in modo tanto approfondito, alla costruzione di una nuova metafisica. Inoltre, anche il materiale concettuale con cui ha edificato questa nuova metafisica è stato ricavato prevalentemente dai pensatori del periodo che va da Kant a Schelling".

55 W. Dilthey, *Das Problem der Religion*, cit. p. 294; trad. it. p.125.

56 Ivi, pp. 294-295; trad. it. p. 126.

universale del quale la natura e l'oggettivazione -, la filosofia trascendentale di Fichte e del giovane Schelling mostra nell'energia inconsciente dell'Io, nel suo duplice aspetto teoretico e pratico, una connessione di questo Io con l'insieme divino delle cose. La separazione tra anima e Dio, il rapporto meramente intellettuale ce v'è tra essi nell'illuminismo, sono superati. La religiosità attinge una nuova libertà. La via della comprensione della religiosità è aperta.⁵⁷

Tuttavia, come emerge dal passo sopra riportato, l'apertura di una nuova strada alla comprensione della religiosità si rende possibile, già nella filosofia trascendentale, a partire dall'idea di un termine più originario che nella sua fundamentalità sta alla radice della connessione che intercorre tra lo stesso Io e "l'insieme divino delle cose".

Innestando la propria riflessione all'incrocio tra queste due istanze, Hegel trova nel concetto di Spirito la radice della giunzione tra l'Io e l'ordine universale.

Questo tessuto concettuale, preparato dalla filosofia kantiana e sviluppato dalla sua scuola, a parere di Dilthey getta le fondamenta per l'individuazione del nesso organico che tiene assieme le produzioni spirituali (*Leistungen des Geistes*), e per il rilevamento dei "rapporti di dipendenza" tra i molteplici lati della vita a partire, appunto, dalla forma interna che li collega:

Le relazioni che in tal modo sorgono tra le diverse produzioni dello spirito, collegate in una organica storia interiore, in cui lo spirito realizza l'essenza che gli è propria e che costituisce il suo valore, forniscono la base per i lavori di Schiller e di Wilhelm von Humboldt. A ciò si ricollega l'influsso di Kant sulle scienze storiche, che traggono origine da un altro settore della sua attività. Le sue teorie sul sorgere e sulla costituzione dell'universo, sulla posizione della terra al suo interno, la sua geografia fisica, la sua antropologia, la sua filosofia della storia stimolarono da Herder in poi molti tentativi di una trattazione complessiva e filosofica della storia.⁵⁸

Nella sua ricostruzione dei materiali concettuali messi a punto dalla filosofia trascendentale a partire dall'eredità kantiana, Dilthey inoltre sostiene che

Il sapere derivato dall'esperienza, l'arte, la religione, il mondo dell'etica, che nell'ordine giuridico acquista la sua forma esteriore, già nella scuola di Kant vennero intesi come le parti interdipendenti in cui si realizza l'essenza dell'umanità nel suo sviluppo interiore. È di importanza decisiva per la comprensione di Hegel il fatto che già con Kant fossero poste le premesse di un nuovo modo di intendere il mondo storico.⁵⁹

Tuttavia, poiché le intuizioni base del kantismo trovavano il proprio limite nelle "rigide distinzioni all'interno del nesso delle funzioni spirituali, che erano state giustificate come espedienti metodologici, ma che in Kant finirono per irrigidirsi in divisioni

⁵⁷ Ivi, p. 295; trad. it p. 126.

⁵⁸ W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 46.; trad. it. p. 78-79.

⁵⁹ Ivi, p. 46; trad. it. p. 79.

all'interno della stessa vita spirituale", secondo Dilthey "questi tratti dell'opera di Kant condizionarono l'influsso da lui esercitato sulla generazione successiva"⁶⁰, determinando già nel giovane Hegel l'esigenza di costruire un piano di comprensione della vita idoneo ad esprimerne il tratto dinamico-processuale:

Così, sin dal periodo di Francoforte, si è costituito il sistema di Hegel, come una creazione spirituale cresce da un gran numero di intuizioni che racchiudono al proprio interno una imperante capacità di comprensione globale. Nel periodo che precede il suo sviluppo, il sistema si era formato in opposizione all'illuminismo e alla sua più alta rappresentazione costituita da Kant. Proprio in opposizione alla filosofia della riflessione del tempo, essa riceveva adesso la sua forma definitiva. [...] Il fatto che la vita non possa essere compresa dal pensiero intellettuale, che si muove in opposizioni e nelle finitezze, era già chiaro allo Hegel di Francoforte.⁶¹

Dopo aver sottolineato l'aspetto privativo della prospettiva kantiana, rispetto alla quale la proposta dello Hegel di Francoforte si porrebbe come suppletiva, Dilthey non manca di evidenziare come l'intuizione hegeliana dell'eccedenza dell'incondizionatamente vivo rispetto alle condizioni finite e determinati dell'intelletto, si sviluppi da un seme già piantato da Kant. Questi "aveva già separato il pensiero dell'incondizionato come ragione, ed aveva assegnato ad esso il mondo delle idee, le quali tendono ad esprimere l'incondizionato"⁶².

Ciò che però, secondo Hegel, costituisce la lacuna più evidente nel modo kantiano di pensare il rapporto tra condizionato e totalità incondizionata delle condizioni, è proprio il fatto che tale rapporto viene pensato a partire dall'idea stessa di una "separazione" (*Trennung*) tra mondi posti l'uno di fronte all'altro, che di fatto spezza l'idea di totalità in due sfere contrapposte:

Kant aveva sviluppato le antinomie tra la libertà e la connessione causale conforme a legge, tra l'infinità spaziale e temporale e l'esigenza di una realtà misurabile e pensabile, e aveva negato la realtà necessaria del mondo fenomenico, che si mostrava così connotato da una contraddizione strutturale. Si era come nei giorni della dialettica eleatica e sofistica: il mondo dei fenomeni ed il mondo intellegibile (quest'ultimo però in quanto inaccessibile) erano contrapposti l'uno all'altro. E mentre queste antinomie kantiane rendevano manifesta l'impossibilità di ogni costruzione della metafisica, allo stesso tempo, attraverso il lavoro della critica storica, si innalzava la vecchia filosofia dal suo lungo oscuramento ad un nuovo rango. Le contraddizioni tra *essere* e *divenire*, *uno* e *molteplice*, *limitato* e *illimitato*, che la vecchia filosofia aveva imposto,

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*, cit. p. 111.

⁶² Ibidem.

diventavano nuovamente vive.⁶³

Infatti, la necessità di aprire una prospettiva che fosse capace di contemplare l'unità della vita dello Spirito e la molteplicità delle sue differenti forme di attuazione, scaturiva dall'esigenza di superare il limite interno alla prospettiva kantiana. Ciò proprio in quanto "tutte le menti filosofiche si trovavano sotto il suo influsso e dovevano nel contempo procedere oltre di lui"⁶⁴. D'altra parte, ribadisce Dilthey, "questo era stato il punto di partenza della giovane scuola kantiana, ovvero quello di togliere le separazioni tra sostanze, forze dell'animo e livelli della vita, che erano state innalzate dalla filosofia dell'illuminismo"⁶⁵, sviluppando un percorso regressivo che muovendo dalle separazioni perviene al soggetto attivo di unificazione che le con-tiene.

Dilthey sembra perciò enucleare, livello dopo livello, i passaggi che gradualmente hanno riportato la filosofia sul terreno dello Spirito. Dalle prime ed embrionali forme di ritorno dello spirito in se stesso, timidamente sviluppate dalla psicologia moderna post-cartesiana, fino alla filosofia trascendentale e all'interpretazione hegeliana del processo religioso come momento di massima concentrazione e/o raccoglimento dello Spirito in se stesso.

Questo movimento regressivo, che si configura come processo di ritorno a sé dello Spirito, ha il suo inizio con la psicologia dell'illuminismo, e specificamente con il pensiero anglo-scozzese, attestandosi - e limitandosi - in prima battuta sul terreno della coscienza empirica.

Tuttavia, proprio a fronte dell'ulteriore svolta impressa da Kant, tale processo di risalita dalle condizioni finite all'incondizionato perviene ad un livello di approfondimento più elevato, che si esplicherà nella comprensione della connessione spirituale originaria. Ovvero nel senso specifico di una struttura di tipo trascendentale che agisce in ogni singola coscienza empirica fondando la possibilità di costruire uno spazio di riferimento comune ai soggetti individuali:

Se la psicologia dell'illuminismo, anteriore a Kant, aveva ricondotto lo Spirito in se stesso e se, con essa, la poesia aveva lasciato intravedere nuove caratteristiche e nuove profondità del mondo interiore, Kant e la sua scuola procedettero oltre, verso qualcosa di nuovo. Essi risalirono dalla vita psichica degli individui alle condizioni, presenti in essa, che rendono possibile organizzare il mondo comune ai singoli individui in conoscenze universalmente valide e in regole di vita universali e necessarie. Questo fu il primo passo verso la comprensione dell'unità spirituale di tutto il genere umano e del modo in cui lo svilupparsi di

⁶³ Ivi, p. 103.

⁶⁴ W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 46; trad. it p. 79.

⁶⁵ *Fragmente aus Wilhelm Dilthey Hegelwek*, cit. p. 111.

tale unità spirituale è determinato necessariamente dal nesso delle sue fuzioni.⁶⁶

Una volta posta in rilievo la necessità di attuare il processo di risalita dalle condizioni e/o produzioni storico-spirituali date - e dalla coscienza singola - all'attività incondizionata dello Spirito come condizione di possibilità del loro darsi/prodursi, si pongono le basi per un nuovo modo di comprendere il mondo storico-spirituale. Infatti, scrive Dilthey, proprio a partire da questo motivo esigenziale "il pensiero cominciò a risalire dalle particolarità storiche e spirituali date a una realtà inafferrabile che riposa nelle profondità del nostro essere, insomma a una metafisica di nuovo tipo"⁶⁷.

Aggiunge il filosofo di Biebrich:

A questo processo si ricollega in primo luogo l'opera di Fichte. Egli nella *Dottrina della scienza* si prefisse lo stesso compito delle critiche kantiane. Poiché tuttavia Fichte escludeva la cosa in sé (*das Ding an sich*) dall'ambito del sapere teoretico ed estendeva la facoltà produttiva dell'io al molteplice dell'esperienza, che Kant considerava invece come un dato per l'io, il concetto di questo io produttivo assunse per lui un senso nuovo.⁶⁸

Con Fichte, dunque, si perviene ad un ulteriore livello di approfondimento nel processo di auto-ricognizione della vita spirituale. Essa viene ad attuarsi a partire dalla posizione dell'io incondizionatamente produttivo e dal togliimento dell'irriducibilità della cosa in sé (*das Ding an sich*), che in Kant costituiva ancora un residuo oggettuale che, dall'esterno, si fenomenizza all'io e si lascia pensare come una realtà indipendente:

Superando il metodo analitico di Kant, Fichte giunse a vedere all'interno di questo io produttivo un nesso che era possibile dedurre. Egli completò il procedimento deduttivo di Kant con l'intuizione intellettuale e in tal modo ricavò, partendo dall'esperienza vissuta, un nesso in sé concluso di attività dell'io puro, che in modo spontaneo, produttivo e distinto dal singolo soggetto empirico, nel quale esso può venire nondimeno mostrato, produce un ordine di fenomeni secondo delle leggi che valgono per ogni individuo.⁶⁹

Il superamento dell'impianto metodologico kantiano viene a configurarsi, in Fichte, nei termini di un completamento e di uno sviluppo conseguente le intuizioni che stanno alla base del paradigma trascendentale.

Riconoscendo la fundamentalità dell'esperienza vissuta, e prendendo le mosse dal suo centro, Fichte avrebbe portato a maturazione le intuizioni inesprese del discorso di Kant, individuando nel "nesso in sé concluso di attività dell'io puro" (*in sich geschlossener*

⁶⁶ W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 47; trad. it. p. 80.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

Zusammenhang der Handlungen des reinen Ich) l'orizzonte incondizionato dell'accadere delle sue stesse condizioni⁷⁰.

In questo modo l'Io puro verrebbe ad istituirsi come la struttura comune ad ogni singola coscienza empirica, assumendo le note caratteristiche di un soggetto-sostrato attivo, e incondizionatamente produttivo, a principio tanto della molteplicità dei fenomeni quanto dell'ordine stesso secondo cui i fenomeni sono disposti in conformità a leggi. Esso è capace inoltre di contenere (nella misura in cui lo pone al proprio interno) lo stesso oggetto trascendentale come condizione di possibilità dell'accadere fenomenico:

Fichte stesso descrive il procedimento del suo idealismo nel modo seguente: questo idealismo mostra come ciò che viene posto all'inizio come principio ed è attestato in modo immediato dalla coscienza, non è possibile senza che si dia contemporaneamente anche qualcos'altro, e questo a sua volta non è possibile senza che si dia un terzo elemento; e così di seguito, finché le condizioni di ciò che si è presentato per primo non siano state completamente esaurite e la sua possibilità sia diventata pienamente intellegibile. Il suo procedimento è dunque un ininterrotto passare dal condizionato alla condizione;⁷¹

Nell'atto in cui l'Io si autopone, esso si duplica al proprio interno producendo i poli opposti di cui si compone ogni relazione di ordine teoretico e morale: l'Io, principio di posizione, ed il non-Io, la contro-istanza a carattere oggettuale che l'io pone nel porre se stesso. In questo senso, perciò, l'Io si istituisce come principio di posizione che non è sua volta posto da altro, ma che nel suo autoporsi oppone sé a se stesso.

A partire da ciò, ribadisce Dilthey, risulta chiaro come la dinamica fenomeno-cosa in sé ricada, nella sua essenzialità ed interezza, all'interno dell'Io incondizionato. Ciò avviene nella misura in cui è proprio l'Io che pone e contiene in sé, come momenti del proprio costituirsi, le dimensioni in cui si articola il rapporto tra coscienza e mondo: 1) la componente fenomenica; 2) l'oggetto trascendentale (come condizione di possibilità del fenomeno); 3) la componente legale-formale, che genera l'ordine dei fenomeni in conformità a leggi (*eine Ordnung der Erscheinungen nach Gesetzen hervorbringt*).

All'incrocio di questi tre elementi emerge l'attività dell'Io assoluto, e prende inizio il percorso di riflessione dell'Io in se stesso che perverrà, già nel giovane Hegel, al superamento del paradigma dell'Io fichtiano nel concetto di Spirito. Ovvero alla constatazione descrittiva del suo processo di "autosviluppo" e "autoconoscenza" (*Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung des Geistes*) lungo una "linea evolutiva"

70 Per un'analisi del concetto di autocoscienza in Dilthey, Kant e Fichte, H.-P. Dämmrich, *Prekäres Selbstbewußtsein. Studien zu Kant, Fichte und Dilthey*, Frankfurt am Main 1994.

71 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 49; trad. it. p. 82.

(*Entwicklungsreihe*) che si articola per gradi di unificazione crescenti:

Le attività di questo io si dispongono lungo una linea evolutiva, che dall'inconscia produzione del mondo fenomenico progredisce verso l'autoconoscenza e l'autosviluppo dello spirito. Erano così poste le premesse per il concetto di un nesso organico in cui, procedendo attraverso tutti gli individui, lo spirito realizza la sua essenza, e con ciò il concetto dello sviluppo dello spirito universale. Fichte, il rappresentante più convinto ed energico dell'idealismo della libertà, ha aperto alla nuova generazione la via verso un panteismo che, passando dall'io puro all'io assoluto, vede il principio della spiegazione del mondo nelle attività universalmente valide e necessarie dello spirito. Si spiega così perché Hegel, in questo periodo, abbia usato il termine spirito per il suo principio.⁷²

Tutti i momenti che compongono questo processo evolutivo perverrebbero allora, nel concetto hegeliano di Spirito, al più elevato grado di coscienza e realizzazione. Ciò in quanto muovendo proprio dall'"incoscia profondità dell'Io" sarebbe possibile approdare a quella struttura che, nella misura in cui lo eccede, è capace di produrre la "connessione dell'Io" stesso con "l'insieme divino delle cose", posta la quale secondo Hegel si è già nello Spirito:

Se si passa dalla fondazione geniale della sua dottrina della scienza alla sua parte teoretica e pratica, e si segue il processo mediante cui l'io, in quanto determinato dal non-io e a sua volta determinante, amplia le sfere della sua autonomia, troviamo allora uno sviluppo dello spirito e, in esso, una dialettica realmente operante in questo sviluppo. [...] Tale metodo, sulla base dei risultati così ottenuti, si limita a portare il suo oggetto alla coscienza; ciò che essa mostra sono realtà dedotte dalla facoltà produttiva assoluta dell'io, inteso come principio della dottrina della scienza nella sua parte teoretica, e che costituiscono il nesso del nostro agire teoretico; nella parte pratica della dottrina della scienza la facoltà produttiva assoluta viene poi ricondotta a un principio ancora superiore. [...] Questo è il punto di partenza del metodo di Hegel.⁷³

Tale processo di ampliamento delle "sfere di autonomia" dell'Io secondo una linea di sviluppo dialetticamente strutturata, a parere di Hegel si rende comprensibile - come già ricordato - solo sulla base del nesso organico spirituale. Esso si pone quindi come base del processo di unificazione-differenziazione, nella misura in cui viene a configurarsi come l'unità originariamente indifferenziata che differenzia sé da se stessa e nuovamente tende all'unificazione di sé con sé.

Da qui, a parere di Dilthey, deriva l'esigenza hegeliana di mettere a punto una nuova procedura metodologica capace di seguire, comprendere ed esprimere la linea di sviluppo dello Spirito.

A questo punto del suo discorso Hegel getterebbe le basi per la comprensione dei

⁷² Ivi, p. 48; trad. it. pp. 80-81.

⁷³ Ivi, p. 49; trad. it. p. 82.

processi storico-spirituali, cominciando a predisporre e articolare una procedura a carattere dialettico, impiantata sulla centralità del momento negativo, e idonea a garantire comprensibilità alla processualità della vita dello Spirito⁷⁴.

In merito a ciò, e rimarcando la centralità dell'analisi hegeliana della religiosità cristiana nell'apertura di un punto di osservazione interno alla vita dello Spirito, scrive Dilthey nei *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*:

Egli dovrà sviluppare un metodo che risulti adeguato a questo travaglio dell'opposizione e della conciliazione, della determinazione e della negazione del determinato nella vita divina. E sarà nuovamente Fichte ad offrirgli il filo conduttore per l'ideazione di un metodo di questo tipo. [...] Così l'analisi della religiosità cristiana lo conduce ad una visione nella quale lo stato d'animo, in cui la sua essenza è pervenuta in certo qual modo ad un punto saldo, è congruente con ciò che egli intende come l'essenza del cristianesimo. Il seme del suo sistema era dunque lì e cominciava a germogliare. Egli coglie la vita come unità degli opposti, e nell'amore trova il termine per questa unità. L'essenza della vita può perciò essere compresa come organizzazione, come processo di produzione immanente.⁷⁵

Il giovane Hegel, interpretando la vita come "unità degli opposti" (*Einheit der Gegensätze*) ed individuando un processo di sviluppo incentrato sulla funzione del momento negativo, mette in risalto tanto l'istanza auto-determinativa della vita, quanto la sua tensione alla negazione del determinato e alla conciliazione con se stessa nel concetto cristiano di amore (*Liebe*).

Mettendo in rilievo il modo in cui Hegel sembra appropriarsi dei concetti guida della filosofia trascendentale traducendoli in strumenti applicabili alla comprensione della vita storica, Dilthey ribadisce nei *Fragmente*:

Sarà il sistema di Fichte, che egli comprende sin dal principio sotto l'ottica di Schelling, a fornirgli lo strumento che gli consentirà di portare sul piano dei concetti filosofici il processo di organizzazione che dall'unità divina, passando attraverso la finitezza e le opposizioni, perviene alla sintesi nell'amore e nello spirito. Questo filo conduttore consiste per lui nell'Io incondizionato e nella storia del suo sviluppo. L'aspetto peculiare nel corso dello sviluppo di questo genio storico-filosofico, è dato dal fatto che per lui i concetti trascendentali di Fichte e di Schelling trovano effettiva attuazione nella vita storica. Persino le vuote determinazioni metafisiche dello spirito hanno per lui origine nella meditazione sulla natura della vita storica.⁷⁶

Poco più avanti, esplicitando l'idea che il nesso interno allo Spirito, rivenuto dalla filosofia trascendentale, abbia nella storia il proprio campo di attuazione più proprio,

74 Sull'origine del concetto di "storicità" tra Hegel ed il dibattito post-hegeliano, L. Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1968.

75 *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*, cit. p. 107.

76 Ivi. p. 108.

aggiunge:

E da un lavoro la cui difficoltà e fecondità non potrà mai essere messa in discussione, derivano ad Hegel tutte le categorie storiche attraverso le quali il pensiero storico evolutivo diviene suscettibile di applicazione alle scienze dello Spirito e alla storia universale.⁷⁷

A partire dall'approfondimento dei punti tematici germinali della filosofia trascendentale, Hegel aprirebbe un nuovo canale di accesso alla motilità della vita dello Spirito, individuando in essa il centro d'origine dell'esperienza religiosa e il soggetto/sostrato di azione e produzione che sta dietro i "fenomeni visibili del mondo spirituale".

6. Dall'Io trascendentale allo Spirito vivente: prime linee per una comprensione della religione in chiave storico-evolutiva

Muovendo dalle intuizioni chiave che stanno alla base dell'impianto idealistico-trascendentale, Hegel proverebbe a costruire un piano di considerazione del processo della religione, che nel prendere avvio dai modi in cui storicamente si è realizzato ed espresso l'*Erlebnis* religioso, individuerà il tratto costitutivo della religiosità nella tensione all'unificazione della vita con se stessa (*Vereinigung des Lebens*). Questa tentando di descrivere il modo in cui il tratto sintetico dello Spirito tende a fenomenizzarsi sul piano delle figurazioni storico-religiose determinate.

Si è visto come la predisposizione degli strumenti concettuali per la costruzione di un nuovo paradigma di comprensione del processo vitale abbia spinto il giovane Hegel a delineare un campo tematico che si spinge oltre il concetto fichtiano di Io incondizionato.

Infatti, proprio sulla scia dei temi che la filosofia schellinghiana andava ponendo, la riflessione hegeliana, secondo Dilthey, comincia a configurare un approfondimento del concetto di Io assoluto che si tradurrà nel paradigma di un soggetto spirituale produttivo. Quest'ultimo sarà pensato come sfera di autoriferimento internamente articolata, e perciò come una struttura ancor più originaria e comprensiva dello stesso Io fichtiano⁷⁸.

In questo impianto, dunque, l'intuizione religiosa viene a costituirsi senza dubbio come

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Sul ripensamento hegeliano del concetto di religione nel quadro del confronto con la filosofia di Schelling, cfr M. Fujita, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel: unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, in *Hegel-Studien*, Bd. 26, Bonn 1985, pp. 76-92.

l'esperienza centrale attraverso la quale l'Io scopre di essere sempre in relazione con la connessione universale delle cose, facendo così esperienza del suo essere parte dell'orizzonte comprensivo-unificante dispiegato dall'attività dello Spirito.

Riferendosi ai contributi preparatori che i contemporanei di Hegel diedero alla riscoperta della religiosità, così scrive Dilthey in *Das Problem der Religion*:

Fichte, nel suo ultimo periodo, Schelling, Hülsen, Berger, Hölderlin sono giunti in tal modo all'infinito, che si rivela in tutte le cose finite, e diviene così possibile comprendere le intuizioni della religione. L'esperienza dell'Io, che si sente congiunto con l'insieme infinito delle cose, con lo Spirito universale, con l'anima della natura, penetrò nella vita religiosa dell'epoca e nella ricerca sulla religione.⁷⁹

La formulazione hegeliana sembrerebbe prendere le mosse dall'ipotesi guida, preparata dal pensiero tedesco della sua epoca, secondo la quale le intuizioni religiose (*religiöse Anschauungen*) sarebbero momenti attraverso cui l'Io fa esperienza del suo essere sempre inserito nella connessione universale dello Spirito, intendendo quest'ultimo come l'orizzonte che eccede l'Io nell'atto stesso di contenerlo come momento del proprio stesso farsi⁸⁰.

D'altra parte, come Dilthey ribadisce a più riprese, la nuova chiave di lettura schellinghiana adottata da Hegel nei frammenti francofortesi, lo guida sempre più all'identificazione tanto delle potenzialità quanto dei punti d'attacco che definiscono il principio base della filosofia di Fichte.

Fichte, pur avendo centralizzato la propria riflessione sulla facoltà produttiva dell'Io incondizionato (*unbedigtes Ich*), come spazio nel quale concidono "tanto il principio dell'essere quanto quello del sapere"⁸¹, non avrebbe tuttavia ancora realizzato la completa transizione dal dogmatismo, come prospettiva che "prende le mosse da un non-io posto prima di ogni io"⁸², al nuovo idealismo. Quest'ultimo parte invece da un concetto ancor più irriducibile e sovrano del concetto di Io - ovvero quello di Spirito - che in Schelling troverebbe già una prima organica esposizione:

Il nuovo sistema della scienza invece parte da un io assoluto che esclude ogni opposizione; questo io possiede una autonomia incondizionata, contiene ogni realtà, è l'unica sostanza, in cui si trova tutto ciò che esiste, è assoluta potenza; in esso coincidono teleologia e meccanicismo;

79 W. Dilthey, *Das Problem der Religion*, cit., p. 295; trad. it. pp. 126-127.

80 Sul concetto di "Io assoluto" nella ricezione del giovane Hegel, cfr. M. Fujita, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel: unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, cit. pp. 54-65.

81 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 50; trad. it. p. 83.

82 Ibidem.

l'io è così principio del nesso del mondo. Su questo principio si fonda il nuovo idealismo oggettivo, per il quale il mondo fisico è manifestazione di un elemento spirituale. Il nesso che unisce le produzioni di questo elemento spirituale in un tutto, diventa la chiave per comprendere il mondo fisico e storico; secondo un metodo fondato e consapevole l'universo viene posto sotto lo schema del nesso trovato all'interno dello spirito.⁸³

Stando alla ricostruzione diltheyana, la chiave per il superamento del limite del modello fichtiano consiste nella transizione teorica dal concetto di Io assoluto. Questo esibisce ancora un margine di riducibilità ad altro: al concetto di soggetto spirituale come attività produttiva incondizionata e matrice spirituale unitaria che si presentifica sia sul versante della vita della natura che su quello della vita storica. D'altra parte Dilthey non manca di sottolineare come il giovane Hegel rintracci in entrambi questi piani - quello naturale e quello storico - la presenza del nesso fondamentale dello Spirito. Poggiando su questa connessione strutturale si schiude la possibilità di aprire un canale d'accesso al mondo storico-spirituale che ha come suo punto focale l'esperienza - religiosa - della forza divina (*göttliche Kraft*) a partire dalla quale si irradia l'energia unificante che agisce in ogni parte dell'universo:

Per il nuovo idealismo oggettivo, che considera l'universo come un tutto organico la cui spiritualità si diffonde nella natura e nella storia, la forza divina, che è una, è presente in ogni parte del mondo come nesso tra le parti e il tutto e tra le parti stesse; questo nesso trova il suo fondamento in quello dello spirito. Poiché questa forza divina agisce secondo le leggi del nesso che è in lei, essa agisce necessariamente; e poiché la necessità della sua legge interna determina ogni parte dell'universo, essa è insieme fondamento del mondo e vita delle sue parti. Infatti il nesso secondo cui essa agisce è ovunque lo stesso, e perciò in ogni parte finita del mondo si presenta l'essenza di questa forza. Essa riempie con la sua azione ogni parte del mondo, e ovunque la sua azione è la stessa.⁸⁴

Il passo diltheyano restituisce in maniera icastica il modo in cui il "nuovo idealismo oggettivo" produce un ripensamento profondo dell'idea di "fondamento del mondo" (*Grund der Welt*). In un senso per cui il nesso unificante che fonda il raccoglimento delle parti in un plesso unitario si caratterizza per il suo essere una forza che abita il molteplice, e che a sua volta dal molteplice è abitata⁸⁵.

Hegel rinviene in questo modello uno strumento di notevole portata teorica al fine di oltrepassare ogni forma di rappresentazione trascendente del fondamento del mondo. In ciò producendo, a parere di Dilthey, una originale e fondata congiunzione tra i "concetti

⁸³ Ibidem; trad. it. pp. 83-84.

⁸⁴ Ivi, p. 51; trad. it. pp. 84-85.

⁸⁵ L'elaborazione di una visione del divino tra Schelling ed il giovane Hegel viene ricostruita in M. Fujita, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel: unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, cit. pp. 52-54.

filosofico-trascendentali di un nesso universale e necessario dello spirito", e la nuova visione panteistica del mondo, Questa, nel giovane Hegel, si era andata affermando sotto l'influsso delle nuove suggestioni poetico-filosofico-religiose che si agitavano nell'atmosfera culturale della Germania del tempo.⁸⁶

E tuttavia il tratto di maggiore originalità che Dilthey rinviene nelle prime formulazioni filosofico-religiose del filosofo di Stoccarda, risiede nell'esigenza di scientificità e di rigore concettuale che conferiscono al monismo panteistico dei frammenti francofortesi una solidità teorica, di cui le precedenti formulazioni erano ancora in larga misura sprovviste.⁸⁷

Scriva Dilthey:

Il nuovo idealismo oggettivo diviene così panteismo e da questo punto di vista è irrilevante quale natura venga attribuita all'unico fondamento divino, in particolare se il nesso spirituale, che si pensa in esso, sia posto come conscio o come inconscio. [...] Il nuovo panteismo si differenzia da quello precedente in primo luogo perché l'interpretazione del dato mediante un nesso spirituale è diventata un metodo consapevole, fondato sulla teoria della conoscenza di Kant e di Fichte e dei loro concetti filosofico-trascendentali di un nesso universale e necessario dello spirito.⁸⁸

La presenza del momento unificante presso i molti, e l'abitare dei molti in una configurazione unitaria, introducono alla comprensione del nesso interno allo Spirito, consentendo l'articolazione di un paradigma di religiosità in cui "la concezione del rapporto tra uomo e Dio doveva essere liberata dal vecchio schema religioso del dominio e della sudditanza"⁸⁹. Si produce dunque una interpretazione della vita religiosa nella quale "l'uomo deve vivere la sua vita a testa alta, nel rispetto delle forze divine ma sentendosi

86 Secondo G. Marini, Dilthey avrebbe colto nell'idealismo oggettivo il motivo dominante dell'indagine del giovane Hegel, fino al punto da sostenere che il pensiero hegeliano costituisca una delle forme più compiute di questa *Weltanschauung* filosofica. Infatti, in merito al rapporto tra Hegel e la cultura tedesca del suo tempo, scrive Marini: "L'atmosfera spirituale di Tubinga, Berna, Francoforte, il significato di queste soste per l'evoluzione di Hegel, i mutamenti e le crisi che in essi si manifestano, risaltano nel racconto di Dilthey in modo nuovo e insospettato. [...] La filosofia di Hegel viene a trovare la sua collocazione tra le moderne *Weltanschauungen*, come espressione compiuta dell'idealismo oggettivo; come nel pensiero di Goethe e di Schleiermacher, predilette figure di Dilthey, e come forse si potrebbe dire per lo stesso Dilthey, v'è in questo tipo di comprensione del mondo la libera sperimentazione di ogni aspetto dell'universo" (*Dilthey e il giovane Hegel*, cit. p. 804).

87 Cfr. *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*, cit. pp. 104-105: "Questo era dunque il tempo in cui il ricorso al sentimento e all'intuizione intellettuale, così come esso veniva intrapreso dallo *Sturm und Drang*, da Lavater, Jacobi e Schelling, come un'evasione dal mondo dell'intelletto nell'oscurità e nell'indefinibile, da cui non era ricavabile alcuna informazione sulla struttura del mondo, mostrava la sua insufficienza. Proprio ciò che questi avversari dell'illuminismo avevano realizzato nell'animo e nell'intuizione, doveva essere reso produttivo attraverso la tecnica dei concetti. La regione che stava oltre l'illuminismo doveva essere sottratta all'essenza nebulosa dell'animo, del sentimento per l'infinito, dell'intuizione geniale".

88 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, pp. 51-52; trad. it. p. 85.

89 Ivi, p. 52; trad. it. p. 86.

affine ad esse"⁹⁰.

L'elemento centrale per il filosofo di Biebrich consiste nel fatto che questa interpretazione del dato dell'esperienza religiosa si pone all'interno di una cornice teorica orientata al superamento della divaricazione tra l'uomo e il divino, e tra il divino e la storia. Essa fonda il tentativo hegeliano di riportare la comprensione della religiosità sul terreno della storia al fine di repertare proprio nel processo storico-religioso i dati fondamentali per una descrizione rigorosa della *Geistesgeschichte*.

7. Forme della coscienza religiosa e "configurazioni della vita storica"

La ricostruzione diltheyana dei materiali concettuali dello Hegel di Francoforte sembra inserirsi nel punto in cui il piano di sviluppo - esterno - della storicità e la regione interna dell'*Erlebnis* religioso si annodano a partire dal riferimento al nesso spirituale unitario. Quest'ultimo tende nel suo sviluppo a modalizzarsi in un versante tutto interno alla coscienza ed in un piano di fenomenizzazione/oggettivazione storicamente codificabile.

In questo modo, secondo Dilthey, Hegel getterebbe le basi per un ripensamento del rapporto tra il concetto di religione in quanto tale e la successione storica delle sue figurazioni, interpretando sia gli eventi della coscienza religiosa che le sue fenomenizzazioni storiche, alla luce del nesso strutturale (*Strukturzusammenhang*) interno allo Spirito.

Sulla scia dei *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher e della critica di Hölderlin a Fichte, il filosofo di Stoccarda delinea nei suoi frammenti teologici un campo di ricerca volto a sondare la capacità dell'esperienza religiosa di "regredire" dai "fatti di coscienza" alla connessione spirituale, dal momento che, sottolinea Dilthey, sarebbe proprio "l'esperienza religiosa a condurre oltre i limiti dei fatti di coscienza e a rendere accessibile un mondo di intuizioni e concetti che non sono raggiungibili dal mero intelletto"⁹¹. Laddove invece l'Io puro fichtiano rimarrebbe ancorato ad una sfera d'immanenza a carattere "egoico", non riuscendo a regredire fino alle originarie condizioni del darsi della opposizione Io-non Io.

Innestando il proprio percorso di ricerca a partire dalla giunzione originaria che definisce il rapporto tra l'esperienza religiosa interiore e le manifestazioni storiche della

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ivi, p. 52; trad. it. p. 87.

religiosità, Hegel avrebbe mostrato invece come l'istanza di auto-articolazione in chiave temporale costituisca un tratto comune tanto alla sfera interna della coscienza quanto alla sfera del mondo storico-umano. Con ciò avrebbe reso possibile una tematizzazione di entrambi i campi oggettuali a partire dall'orizzonte originario della connessione universale e concreta dello Spirito.

In un lungo passaggio tratto dai *Fragmente*, Dilthey svolge il plesso problematico relativo al rapporto tra *Erlebnis*, totalità e Spirito, mostrando come la connessione vivente dello Spirito, punto di unità originaria degli opposti, venga a definire l'orizzonte stesso di comprensibilità dell'Io e della molteplicità degli atti che fanno riferimento al polo egoico.

Come Dilthey ribadisce espressamente, la descrizione del collegamento interno tra l'Io, come centro di unificazione, e la molteplicità dei suoi stati, esibisce una struttura autoriflessiva che riproduce la dinamica concentrica del soggetto spirituale e la sua forza di raccoglimento del molteplice:

Ed il concetto nel quale egli supera, come gli altri compagni, la filosofia dell'intelletto, è quello della totalità che nella concreta vitalità racchiude in sé, uniti, l'universale ed il particolare, l'infinito ed il finito, cosicché nessuno di essi può esistere o essere pensato senza l'altro. Si ritorna all'*Erlebnis* in cui questa totalità è lì per noi, e così essa viene definita come Spirito. Questa connessione fluida, vivente, incessante, è nello Spirito, nel quale l'unità dell'Io è collegata con i suoi stati, e l'identità dello stesso Io nello svolgimento vitale è legata con il corso della vita, e l'universale ed il necessario, che costituiscono la sua manifestazione più alta, sono uniti al particolare.⁹²

L'Io fichtiano viene perciò ad assumere quella che Hegel definisce la forma autocontraddittoria di "un particolare assoluto" (*ein absolut besonderes*), ovvero del falso assoluto la cui forza unificante si protrae all'infinito. In ciò delineando una tipologia di processo religioso che non perviene mai all'unificazione della vita con se stessa.

La formulazione del concetto di Spirito, secondo Dilthey, offrirebbe invece un punto di ancoraggio per l'interpretazione della processualità propria della vita religiosa a partire proprio da una comprensione della realtà concreta (*Erfassung der konkreten Wirklichkeit*) dei prodotti storico-religiosi, secondo modalità tali da non occultarne il tratto processuale e vivente.⁹³

In questo senso, secondo Dilthey, nell'impostare il rapporto tra esperienza religiosa

⁹² *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*, cit. p. 110.

⁹³ Cfr. ibidem: "Da ciò deriva però, nello stesso tempo, l'inestimabile significato storico di queste formule. Esse erano strumenti per tangere la vitalità concreta, per trattare metodologicamente i grandi fenomeni dei capolavori d'arte, della religiosità e dei prodotti storici, in maniera tale che la loro vitalità rimanesse sempre presente".

interna ed esternalizzazioni dell'*Erlebnis* sul piano storico, Hegel compirebbe un balzo in avanti rispetto alle forme di comprensione della religiosità preparate dalla filosofia trascendentale. Egli identificherebbe in forma più evidente la forza di costituzione della vita espressa dalla religiosità ed il modo in cui tale processo sintetico-unificante si sviluppa per gradi nella serie delle figurazioni storiche della religione.

Se è vero che "la filosofia dello spirito e quella della storia, grazie al nesso con le produzioni spirituali dell'io quale era stato mostrato da Kant e da Fichte, hanno posto le basi per un reale progresso della conoscenza storica"⁹⁴, è purtuttavia evidente, a detta di Dilthey, che "nel giovane Hegel è efficace sin dal principio una sua propria procedura", la quale viene ad attuarsi nel momento in cui egli "ritrova il suo vissuto interiore (*inneres Erleben*) nei fenomeni storici, ed in questa trasposizione emerge una nuova profondità della sua comprensione"⁹⁵.

L'applicazione di questa procedura, che si innesta nella circolarità del rapporto tra esperienza interiore e fenomeni storici (*geschichtliche Erscheinungen*), consentirebbe ad Hegel di "sottoporre i fenomeni alle categorie storiche, nelle quali le forme della coscienza e le configurazioni della vita storica si chiariscono reciprocamente"⁹⁶.

Secondo Dilthey, dunque, alla radice dell'intuizione hegeliana di sondare il terreno delle religioni storiche alla ricerca dei segni esterni della dinamica autocostitutiva della vita religiosa, ci sarebbe un'idea di fondo preparata dalla filosofia trascendentale. Questa nel giovane Hegel viene però ad essere integrata da una riconsiderazione della funzione dalla comprensione storica, e completata da una revisione del rapporto tra il nesso temporale interno alla coscienza e il modo in cui tale nesso si estroverte nelle forme storiche di organizzazione della vita religiosa.

Secondo il filosofo di Biebrich, la ridefinizione del rapporto tra esperienza religiosa ed esperienza storica assume nei frammenti teologici francofortesi una funzione centrale. Ciò non soltanto in ragione del fatto che lo Hegel di Francoforte, come prima si accennava, interpreta la religione come la forma più elevata di auto-costituzione della vita dello Spirito e di comprensione delle sue strutture fondamentali; ma anche e soprattutto per via del fatto che il processo religioso, riletto da Hegel a partire dalle successione delle sue figurazioni storiche, sembra dispiegarsi a partire da un'istanza di oltrepassamento dello schema di dominio e sudditanza (*das Schema der Herrschaft und der Untertänigkeit*). Il nuovo modello mira alla formulazione di una regola di collegamento tra livelli della vita, tra

94 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 53; trad. it. p. 88.

95 *Fragmente aus Wilhelm Dilthey's Hegelwerk*, cit. p. 108.

96 Ibidem.

l'uomo e Dio, e tra gli uomini fra loro interna al *Leben*, capace di esprimere l'istanza di conciliazione della vita con se stessa (*Versöhnung des Lebens*) e di realizzazione della libertà dello Spirito:

Egli si libera insieme ai suoi amici di ogni soggezione nei confronti di autorità estranee allo spirito; egli nega poi anche ogni rapporto di comando e di obbedienza tra le facoltà dell'anima; rifiuta parimenti, nel rapporto tra la persona e le forze divine, ogni forma di dominio e di sottomissione, e sostituisce a questa relazione quella di affinità degli uomini fra loro, con la natura e le forze divine, con l'amore l'armonia, l'unità. Egli non desidera altro che sentirsi una parte del tutto divino.⁹⁷

Il tratto caratteristico del monismo panteistico hegeliano del periodo giovanile consiste dunque nella centralità che in esso viene ad assumere il tema della implementazione della libertà, ovverosia della realizzazione dell'"ideale" in ordinamenti liberi che riproducano, nella misura in cui la esprimono, la libertà dello Spirito.

Tutto ciò, secondo Dilthey, viene ad inserirsi già nei frammenti hegeliani nella cornice di un ripensamento del rapporto tra uomo e Dio che tende a tradursi nell'estromissione di ogni rappresentazione di un fondamento trascendente coattivo che dall'esterno si rivolge all'uomo ed alla sua storia. Un fondamento, cioè, ancora incentrato su uno schema di collegamento modellato sulla "forma di comando e obbedienza" (*Form von Herrschaft und Unterordnung*).

A questo sistema di relazioni fondamentali che scompone l'unità originaria del *Leben* in piani di funzionalità indipendenti, per farle poi riconvergere estrinsecamente un sistema unitario tramite procedimenti costruttivi di matrice meccanica, deve sostituirsi l'idea di una relazione tra l'uomo e le forze divine (*Beziehung der Person zu den göttlichen Kräften*) che tiene assieme uomo, Dio e natura a partire dall'idea di un vincolo di affinità ad essi interno (*Verwandschaft der Menschen unter sich, mit der Natur und den göttlichen Kräften*).

La definizione di questo nuovo punto vista filosofico-religioso, oltre a riportare la storia sul piano della comprensibilità a partire dallo schema del nesso interno allo Spirito, dischiude la possibilità di pensare un nuovo modello di organizzazione sociale e politica. Questo, come vedremo più diffusamente in seguito, ha nel giovane Hegel la propria matrice nella ricostruzione del dogma cristiano della comunità, e nel problema della conciliazione della vita con il destino (*Versöhnung mit dem Schicksal*).

Su questi elementi, che fanno riferimento al campo di interessi teologico-religiosi del giovane Hegel, si radica la possibilità di pensare il legame (*Verbindung*) interno tra gli

97 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 56; trad. it. pp. 89-90.

uomini nel loro "agire insieme" (*zusammenwirken*) nella compagine connettiva comunitaria, e di pervenire dunque alla "coscienza della loro affinità interiore" (*Bewußtsein ihrer inneren Zusammengehörigkeit*). Quest'ultima si fonderebbe, appunto, nell'esperienza cristiana dell'unione tra le persone dello Spirito.

Muovendo da questo impianto ad intreccio, nel quale l'elemento filosofico-religioso si sviluppa in stretto rapporto con le componenti di matrice storico-politica, il nuovo punto di vista hegeliano prefigura un scenario di trasformazione della società, di riforma del diritto, e di ripensamento complessivo del concetto di comunità politica (*politisches Gemeinwesen*). Tale ripensamento ha come punto di fuoco la coscienza del vincolo interno tra le componenti della comunità preparata dall'approfondimento dell'esperienza religiosa e delle sue esternalizzazioni sulle piattaforme intersoggettive a carattere comunitario⁹⁸.

Proprio nel dominio dell'esperienza religiosa sorgerebbe infatti, stando alla ricostruzione diltheyana dei frammenti hegeliani, la coscienza del legame spirituale tra finito ed infinito che verrebbe a riprodursi, nella sua essenzialità, nell'unità internamente articolata della *Gemeinde*.

Hegel, secondo Dilthey

Spera in una società in cui i rapporti di sottomissione esistenti vengano sostituiti da una affinità determinata dall'interno, da un legame tra le persone che collaborano nella società, legame che si fonda nella coscienza della loro affinità interiore. In netto contrasto con le delimitazioni che il diritto pone rigidamente fra unità irriducibili e con i rapporti di dominio esteriori, si fa sentire in Hegel la coscienza giuridica e statale tedesca, ed egli reinterpreta in questo senso la *polis* greca.⁹⁹

Il nuovo disegno hegeliano del rapporto religioso viene così a tradursi in un progetto di riforma della vita, dell'uomo e della società, dalle significative ricadute sul piano di costituzione della comunità politica. Come del resto l'approfondimento dei concetti cristiani - e specificamente giovannei - di Spirito, vita e amore, a partire dal modo in cui essi sono concretamente operativi nelle vicende storiche delle prime comunità cristiane, mette capo alla possibilità di concepire una comunità (*Gemeinde*) di soggetti liberi ed

⁹⁸ Sull'intreccio della riflessione politica con i temi relativi alla storia, alla comunità e alla sua religiosità, scrive G. Marini: "Ciò che avevano mostrato l'equilibrio di Rosenkranz, la passione politica e il senso storico di Haym, l'entusiasmo metafisico e scientifico di Fischer, rimane e si ricompone ad unità, e nello stesso tempo acquista profondità e orizzonti infiniti. I tempi non hanno più, come quelli di Haym, una forte e diretta politicità; i fini nazionali raggiunti, una condizione priva di tensioni ed equilibrata, tengono la cultura in un distacco contemplativo rispetto ai problemi dello stato e della collettività politicamente organizzata. Ma quel distacco dall'azione non esclude che l'indagine di Dilthey ponga in luce temi essenziali della riflessione di Hegel, come la vita della comunità, il suo divenire storico, la sua stessa religiosità" (*Dilthey e il giovane Hegel*, cit. pp. 804-805).

⁹⁹ W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 56; trad. it. p. 90.

uguali, legati da rapporti di affinità interiore, e tale da espugnerla dalla propria costituzione i "rapporti di sottomissione esistenti" (*bestehende Verhältnisse der Untertänigkeit*) ed ogni forma di "autorità estranea allo spirito" (*dem Geiste fremde Autorität*)¹⁰⁰.

100 Secondo G. Marini, Dilthey avrebbe individuato nell'approfondimento hegeliano di questi temi il momento della rottura con la lettura in chiave kantiana del cristianesimo, mostrando come lo Hegel francofortese abbia seguito una nuova linea nella lettura del problema della religione cristiana che, muovendo da nuove basi concettuali e religiose, lo condurrà allo sviluppo del "panteismo mistico". Tuttavia, Marini sottolinea come la ricostruzione diltheyana non pretenda affatto di ricostruire esattamente il complesso gioco di influenze che stanno alla radice dello sviluppo del pensiero del giovane Hegel, esibendo perciò in questo senso un profilo piuttosto cauto: "Il *panteismo mistico* di Hegel è visto nascere in questo ambiente, negli anni che vanno dal 1795 alla fine del secolo. La ricostruzione diltheyana è sfumata e cauta, cosciente di muoversi in un terreno dove si incrociano molte vie, sapiente nelle ombre non meno che nelle luci, come è nello stile di ogni grande storico. [...] In questa connessione storica è posta la nascita della riflessione hegeliana, che però è a Francoforte, innanzitutto, una riflessione teologica: come tale essa si nutre di fonti religiose, come il Vangelo giovanneo, e di fonti speculative, come la filosofia kantiana della morale e della religione. La storia della riflessione hegeliana è la storia del distacco del giovane filosofo dalla morale e dalla religiosità di Kant" (*Dilthey e il giovane Hegel*, cit. p. 811).

CAPITOLO SECONDO

1. *La connessione trascendentale dello Spirito e il mondo storico-politico*

I temi fin qui affrontati mostrano come la ricostruzione diltheyana del pensiero del giovane Hegel, sviluppata sulla base del frammentario lascito hegeliano, abbia rinvenuto un complesso intreccio di tematiche il cui motivo dominante sembra essere rappresentato dalla giunzione tra riflessione filosofico-religiosa, comprensione storica, e pensiero politico¹⁰¹.

Nell'esprimere la sua ipotesi di lettura in rapporto a questi temi, scrive Dilthey:

L'ultimo ed il più grande dei suoi compiti consisterà però in ciò, ovvero nel concepire la vita, lo Spirito e la storia, sulla cui esperienza gli si è dischiusa la grande intuizione, nella qualità di una connessione organica. A partire da questo coglimento intuitivo del mondo storico, l'ideale della vita, della società e del futuro - implicazione che era aperta in questa intera prospettiva - riceverà in seguito la sua determinatezza ed applicabilità.¹⁰²

L'applicazione del modello interpretativo di Spirito vivente al fine di configurare un piano di comprensibilità del processo storico, mette capo ad un'idea di storia come processo produttivo-organizzativo che si dispiega a partire dalla libera forza formante e produttiva dello Spirito. Questo, nella sua incondizionatezza e/o libertà da autorità estranee, viene a configurarsi come fuoco generativo tanto della molteplicità del contenuto quanto della struttura organizzante che mette in forma la componente materiale-contenutistica secondo lo schema dell'intero.

La definizione di questo punto di vista sulla vita spirituale, che viene ad innestarsi sul tronco della vita stessa, delinea le condizioni di possibilità per interpretare il processo di produzione immanente allo Spirito come forza di costituzione del mondo storico-politico. Come tensione, cioè, alla realizzazione dell'ideale della libertà dello Spirito in una

101 Sulla saldatura tra componente filosofico-religiosa e comprensione storica nei frammenti francofortesi di Hegel, cfr. M. Jung, *Objektiver Geist und Erfahrung*, pp. 196-197. In queste pagine Jung sostiene come il lavoro di scavo teorico che Dilthey ha condotto sui manoscritti di Francoforte, lo abbia spinto ad individuare in essi un forte impulso alla comprensione storica dei fenomeni religiosi che però non si traduce mai in un effettivo impulso anti-metafisico. E tuttavia, secondo Jung, Dilthey avrebbe visto nei testi hegeliani un vero e proprio tentativo di articolare una fenomenologia della coscienza religiosa che, muovendo dalle oggettivazioni storiche della religiosità, individua in esse un *Medium* fenomenologico-descrittivo centrale per comprendere le strutture della vita dello Spirito.

102 *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*, cit. p. 107.

compagine sociale vivente ed organicamente strutturata (*Tendenz zur Realisierung des Ideals in einer lebendigen, gestalteten Gesellschaft*)¹⁰³.

Scrive Dilthey:

Una visione del mondo che scaturisce da questo concetto, contiene in sé sin dal principio la tendenziale disposizione alla realizzazione dell'ideale in una società vivente ed organizzata. I greci, Shaftesbury, il giovane Schiller, e la religione cristiana ridefinita sotto questo profilo, circondano per così dire come spiriti benefici questo processo di formazione della sua visione del mondo, confermandola, incentivandola, stimolandola. E nella rivoluzione francese risiede la forza straordinaria che induce lui ed i suoi compagni a muovere dalla speculazione alla riforma della vita.¹⁰⁴

Il tratto che, secondo la lettura fornita da Dilthey, qualifica l'impostazione hegeliana in queste prime e sperimentali formulazioni giovanili, consiste nell'avere messo a punto un modello di comprensione della processualità del *Leben* radicato nella connessione trascendentale dello Spirito. Essa definisce una piattaforma di considerazione comune alle strutture della coscienza, della storia e dell'universo, che si fonda sul nesso ad esse trasversale¹⁰⁵.

Sviluppando il proprio modello all'incrocio tra interiorità/personalità dell'*Erlebnis* e istanza di comprensione - impersonale - del mondo storico, Hegel individua in queste sfere due differenti orizzonti di dati e/o manifestatività di uno stesso soggetto spirituale, reinserendo in questo modo sia la sfera immanente della coscienza che il piano esterno della storicità all'interno di un orizzonte trascendentale di afferrabilità concettuale¹⁰⁶.

Infatti:

Soprattutto si univa in lui alla genialità metafisica quella storica. In questo si distinse fin dall'inizio il suo stile di lavoro da quello dei suoi compagni; infatti, per quanto Friedrich

103 G. Marini sottolinea come il rapporto della coscienza religiosa con l'invisibile, secondo Dilthey, sia indissolubilmente legato ad elementi di matrice etico-pratica: Tra questi ricoprirebbe particolare rilievo il problema dello spazio comunitario come luogo in cui il legame tra gli uomini sembra replicare il legame religioso che vincola l'uomo all'ordinamento invisibile delle cose: "Secondo le idee diltheyane, che proprio in questi anni stanno raggiungendo una loro libera e mobile sistematicità, la religione si fonda in un rapporto, intuitivo e soggettivo, dell'animo individuale col mondo invisibile; ed a questo rapporto si uniscono aspetti pratici, come il legame comunitario tra gli uomini ed atteggiamenti etici conseguenti" (*Dilthey e il giovane Hegel*, cit. p. 813).

104 *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*, cit. p. 108.

105 Sul ricorso diltheyano al modello trascendentale di matrice kantiana e fichtiana, e sulla sua integrazione per mezzo del dispositivo hegeliano di Spirito oggettivo, cfr. M. Jung. *Objektiver Geist und Erfahrung*, cit. pp. 198-199.

106 Su questo scrive G. Cacciari: "Il processo di comprensione della storia appare subordinato all'immanenza dell'individuo nella relazione che, dall'interno, egli costruisce col mondo storico. Vita e forme della conoscenza storica appaiono come i due ineludibili poli entro i quali viene articolandosi la dialettica duale tra l'oggettività della comprensione storica e la soggettività immanente all'*Erleben*" (*Spirito oggettivo e oggettivazioni della vita*, in *Storicismo problematico e metodo critico*, cit. pp. 114-115).

Schlegel possedesse un sapere storico più ampio e metodico, gli mancava però la purezza, la forza e la continuità nel cogliere in concetti il dato di fatto universale. Egli inseriva in ogni avvenimento la profondità del suo *Erleben*, epperò si rapportava ad esso in modo del tutto oggettivo.¹⁰⁷

Dilthey legge perciò nelle formulazioni hegeliane del periodo francofortese il darsi di una sinergia originaria tra i momenti dell'*Erleben* e del *nachfühlen/nacherleben*, che viene a porsi alla base di un processo di comprensione della connessione dello Spirito (*Zusammenhang des Geistes*) incentrata sull'atto del ri-sentire/ri-vivere. In questo modo consentirebbe di cogliere dall'interno lo svolgimento del mondo spirituale in tutte le sue articolazioni fondamentali, prima fra queste l'ambito della storia:

Nel rivivere le grandi figure storiche della coscienza fin nella loro più intima profondità, era in grado di ricapitolare nell'insieme delle loro connessioni la ricchezza del mondo storico. Il mezzo di tale sintesi era costituito dal nesso universale e necessario della coscienza quale era esposto dalla filosofia trascendentale. Avendo trovato in questo nesso, sulla scia di Schelling, la chiave per la comprensione dell'universo, se ne serviva anche per comprendere l'ambito della storia. Egli ritrovava nell'universo e nella storia le stesse relazioni concettuali in cui si sviluppa il nesso dello spirito. L'identità di questo triplice nesso divenne in questo periodo il fondamento del suo pensiero, non appena Hegel riuscì a trovare la propria identità. E già dalla storia aveva imparato ad interpretare tale nesso come sviluppo.¹⁰⁸

Focalizzando i momenti attraverso i quali Hegel implementa sul piano della concretezza storica (ancora prima che su quello della natura) le relazioni concettuali che descrivono il nesso dello Spirito, scrive il filosofo di Biebrich:

Con ciò era dato l'indirizzo fondamentale del suo sistema: dove egli vede sviluppo, dovrà derivarlo da quella relazione concettuale che è la stessa in tutte e tre le regioni della sua esperienza. Gli si dischiude così la possibilità di trovare un criterio oggettivo per determinare il crescere ed il valore nell'ambito dello spirito soggettivo, dell'universo e della storia: ciò che si è realizzato in un livello precedente viene conservato nel successivo ed insieme sollevato in una struttura che contiene qualcosa di più. Il problema diveniva quindi per Hegel quello di delineare una logica superiore.¹⁰⁹

Da ciò seguirebbe la definizione di un criterio di scientificità - trascendentalmente configurato e dialetticamente definito - per la comprensione della processualità della vita storica. Elemento che Dilthey mette in risalto a più riprese nei propri scritti sul giovane Hegel tentando di mostrare come nei frammenti giovanili egli si sia già posto il problema di costruire una "nuova logica superiore" (*das Problem wird ihm so zu dem einer neuen*

107W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. pp 57-58; trad. it. pp. 91-92.

108 Ivi, p. 58; trad. it. p. 92.

109 Ibidem.

höheren Logik).¹¹⁰

Stando al passo diltheyano riportato, il giovane Hegel avrebbe comunicato a mettere a punto un dispositivo teorico che, a partire da un'interpretazione del nesso trascendentale come sviluppo invece che come struttura statica, consentirebbe di formalizzare concettualmente - secondo uno schema proto-dialettico - i momenti attraverso i quali lo Spirito si sviluppa con-crescendo in se stesso. In questo modo producendo volta per volta nuovi momenti sintetici tra componente formale e componente contentutistica secondo ordini crescenti per complessità e articolazione interna¹¹¹.

Questo modello di comprensione della vita storica, che si snoda facendo perno sulla funzione del ri-vivere/ri-sentire, sembra riprodurre a ben vedere la dinamica propria dell'esperienza religiosa. Infatti il tratto che sembra tenere assieme sotto il profilo del meccanismo di funzionamento tanto la *religiöse Erfahrung* quanto la *geschichtliche Erfahrung*, consiste nel fatto che entrambi i domini di esperienza si configurano come modi di sentire e/o ri-vivere il rapporto di dipendenza fondamentale che intercorre tra il nesso interno alla coscienza e le sue esternalizzazioni/oggettivazioni sul piano storico. In ciò individuando il centro generativo di tale nesso nella dinamicità della connessione (*Wirkungszusammenhang*) articolata dal *Leben*¹¹².

Infatti, come la coscienza storica rivive dall'interno la connessione strutturale tra i fenomeni storici, analogamente l'esperienza religiosa ri-vive/ri-sente, nei differenti modi in cui si dispiega storicamente, il rapporto di dipendenza fondamentale che intercorre tra la coscienza - religiosa - e la connessione "invisibile" dell'universo.

2. L'interpretazione del dato storico tra "religiöse Erfahrung" e "geschichtliche Erfahrung"

110 In merito alla funzione della religione nella costruzione di una nuova logica capace di seguire il processo di sviluppo della vita, cfr. A. Marinotti, *Comprendere la vita*, cit. p. 129.

111 Per una ricostruzione della linea Kant-Dilthey in merito al ripensamento della filosofia trascendentale, J. De Mul, *Der Fortgang über Kant. Dilthey and the transformation of Transcendental philosophy*, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 10, 1996, pp. 80-103

112 Sulla "connessione dinamica" come punto di ancoraggio per comprendere il rapporto interno tra "connessione psichica" e "connessione storica", scrive G. Cacciatore: "Non sembri estrinseco questo riferimento finale alla *connessione dinamica*, proprio perché, a mio avviso, è proprio il sostanziale ancoraggio della riflessione diltheyana al concetto hegeliano della storicità (sia pure senza annullare quello che Löwith chiamava il *controsenso* segnalato da Dilthey nella filosofia hegeliana, cioè "la contraddizione tra la coscienza storica della relatività di ogni realtà e la pretesa metafisica del sistema), la ricerca, nello spirito oggettivo, della mediazione tra vita e forme della comprensione, che scandisce la necessità - criticamente avvertita dallo stesso Dilthey - del passaggio dall'introspezione all'oggettivazione, dalla connessionoe strutturale psicologica a quella storica" (*Spirito oggettivo e oggettivazioni della vita*, cit. p. 120).

Stando alla lettura diltheyana, dunque, Hegel ha potuto mettere a punto gli strumenti concettuali per sottrarre il mondo storico - e con esso la stessa esperienza storica - da eventuali esiti relativistici. In ciò restituendo solidità alla comprensione storica (*geschichtliches Verständnis*) attraverso l'applicazione di uno schema mutuato dal dominio dell'esperienza religiosa.¹¹³

D'altra parte, ed in questo Dilthey si esprime con estrema chiarezza, il superamento hegeliano del modello di pura autocoscienza kantiana e fichtiana, avrebbe la propria origine nell'interpretazione del Vangelo di Giovanni. Dalla complessa tessitura teologico-religiosa di questo testo lo Hegel di Francoforte avrebbe enucleato i concetti di "pura vita" (*reines Leben*) e di *Geist*, facendoli interagire con le acquisizioni base della filosofia trascendentale e dell'idealismo schellinghiano. Ciò allo scopo di integrare le due prospettive teoriche a partire dalle loro stesse lacune e di esplicitarne le intuizioni inesprese, superandone dunque le limitazioni interne¹¹⁴.

Tuttavia, nelle pagine conclusive della sezione della *Jugendgeschichte Hegels* relativa ai "fondamenti del panteismo mistico" hegeliano negli anni di Francoforte, Dilthey non manca di sottolineare come i reperti testuali hegeliani riconducibili a questo periodo non consentano di ricostruire il quadro preciso delle influenze e dei rapporti di derivazione che stanno alla base delle formulazioni lì elaborate.

Nonostante ciò, nel riferirsi alle differenziate matrici teoretiche e teologico-religiose che sembrano innervare ed alimentare il processo di costruzione della prospettiva hegeliana, Dilthey afferma:

Si può credere di cogliere l'influsso di Schelling, quando Hegel, nella rielaborazione della parte iniziale del manoscritto sul Vangelo di Giovanni, pone in luogo della pura autocoscienza, che è atemporale ed illimitata e si limita solo nei singoli individui, il concetto della pura vita; sembra che egli, partendo da Fichte e dal primo Schelling, sia proseguito nella direzione indicata da Schelling del 1798. Tale certezza tuttavia diminuisce se si riflette che il primo volume dello *Hyperion*, è interamente percorso dai concetti di vita, tutto, uno che si articola nel molteplice, organizzazione della natura. Si trovano inoltre forti concordanze tra Schelling ed

113 Per un esame del rapporto Dilthey-Hegel in merito al problema della comprensione storica, cfr. J. Stenzel, *Über Diltheys Verhältnis zu Hegel. Ein Beitrag zum Begriff der Geschichtsphilosophie*, in *De Idee. Orgaan van het Bolland-Genootschap voor Zuivere Rede*, 12/1, 1934.

114 Su questo scrive G. Marini: "E il pensiero di Hegel si forma adesso nel lento rifiuto dell'astrattezza illuministica, kantiana, fichtiana, attraverso un processo duplice, in cui è la problematicità di questo periodo, che già Dilthey, prima di tanti altri interpreti, ha ben penetrato: da una parte l'approfondimento della realtà storica, ove cooperano l'entusiasmo dell'antichità greco-romana, la passione e gli interessi politici; dall'altra parte le nuove idee legate alla cultura romantica e ad un patrimonio mistico-religioso, come le idee di vita, amore, destino. Entrambe le linee di questo sviluppo, pur nella loro diversità e nelle loro diverse fonti, corrono in senso contrario all'astratta filosofia della riflessione, e conducono ad una nuova concezione, insieme figlia del romanticismo e portatrice di una intonazione antiromantica, perché segnata dall'esigenza di un concreto razionalismo" (*Dilthey e il giovane Hegel*, cit. p. 812).

Hegel nelle ulteriori determinazioni di questa vita universale come unità opposizione, molteplicità, unificazione, riflessione in se stessa; ma è possibile che essi derivino dal panteismo cui era giunto Fichte senza ricorrere all'influenza di Schelling.¹¹⁵

Come si può notare nel leggere il passo riportato, la ricostruzione diltheyana non riesce ad individuare una matrice preminente nel complesso gioco di influenze rinvenibile nei manoscritti hegeliani, dove il filosofo di Biebrich vede piuttosto un'interazione di paradigmi teorici, teologici e religiosi rispetto alla quale non sarebbe possibile stabilire con certezza quale tra queste componenti abbia avuto un ruolo guida nel campo di interessi del giovane Hegel.

Quello che però a detta di Dilthey è possibile stabilire con una certa saldezza, è il fatto che Hegel, pur mutuando il modello storico-evolutivo che Schelling aveva applicato alla codificazione dello sviluppo che dall'oggettivo perviene al soggettivo, ne realizza una prima e sperimentale applicazione nel momento in cui lo trasferisce dal mondo della natura al campo di riferimento dell'indagine storico-teologica, tentando di impostare una proto-fenomenologia della religione che poggia su una descrizione in chiave storico-evolutiva delle sue forme di manifestatività.

In riferimento al primo punto, Dilthey riscontra una certa difficoltà nel riuscire a dimostrare testualmente il rapporto di derivazione che a suo avviso sussiste tra l'elaborazione schellinghiana della "dottrina dello sviluppo dell'universo" (*die Lehre von der Entwicklung des Universums*) ed il nuovo punto di vista sullo sviluppo storico dischiuso dal giovane Hegel.

Pur essendo stato possibile indicare "quali delle parti costitutive più importanti della metafisica hegeliana di quel periodo sono presenti in Schelling, e quali delle teorie schellinghiane di allora si possono ritrovare in Hegel, le ulteriori e tanto importanti concezioni di Schelling, nelle quali egli fondava la dottrina dello sviluppo dell'universo, non sono ancora rintracciabili nei manoscritti di Hegel di quest'epoca"¹¹⁶.

Tuttavia, in un passaggio a seguire, il filosofo di Biebrich mostra di non avere dubbi sul fatto che nei frammenti francofortesi sia preparata, e per certi aspetti anche realizzata, la traslazione della *Lehre von der Entwicklung des Universums* dal mondo della natura al mondo storico. In questa fase del pensiero hegeliano la dottrina troverebbe il proprio unico campo di applicazione nella storia (*nur im Gebiete der Geschichte die Anwendug des Entwicklungsprinzips vorbereitet*), anche se in una forma concettuale che Dilthey senza

115W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, p. 59; trad. it. pp. 93-94.

116Ivi, p. 59; trad. it. p. 94.

alcuna esitazione definisce "poco limpida" (*nicht im begrifflicher Klarheit ausgesprochen*):

In seguito, dati i presupposti del nuovo pantesismo, si sviluppò per necessità interna la dottrina che Schelling ha sempre ritenuto la sua più originale scoperta - la concezione dello sviluppo del mondo come un progredire che va dall'oggettivo al soggettivo attraverso i vari livelli della natura. Ma questo progresso decisivo di Schelling nella direzione di una concezione storico-evolutiva della natura non viene preso in considerazione in nessun punto dei manoscritti hegeliani. Da ciò non si può dedurre che egli avesse allora rifiutato questa dottrina, poiché, poco tempo dopo, essa compare nei suoi scritti, seppur con alcune limitazioni; ma in questo periodo nei manoscritti solo riguardo alla storia viene preparata l'utilizzazione del principio dello sviluppo, e anche in questo ambito esso non viene espresso con chiarezza concettuale. Questo è il contesto storico che si doveva premettere per comprendere questa fase dello sviluppo di Hegel.¹¹⁷

Ed ancora, nel mettere a fuoco quello che a suo parere è il principale campo di interessi entro il quale vengono messi a punto i fondamenti per un'analisi delle strutture dell'esperienza storica, Dilthey sostiene che "il suo campo di lavoro tuttavia rimaneva la teologia" (*seine Arbeit war aber auch jetzt eine theologische*), e che "le forze che gli avevano dato un'impronta negli anni di università continuavano a esercitare la loro influenza, per quanto fossero state modificate dal movimento in cui era entrato"¹¹⁸.

Quest'ultimo passaggio testuale, tratto dalla *Jugendgeschichte Hegels*, oltre a confermare l'intuizione diltheyana circa la centralità del campo di interessi storico-teologici del giovane Hegel, nel fare riferimento al "movimento in cui era entrato" indica in conclusione come la peculiarità dell'impostazione hegeliana, che negli anni francofortesi era in piena fase di costituzione, sia da rinvenire, per quanto attiene alle sue fonti fondamentali, proprio nella convergenza tra l'approfondimento sistematico dei principi fondamentali della filosofia tedesca della sua epoca. Senza dimenticare però il ruolo della poesia tedesca e dei fermenti mistico-religiosi che in essa si esprimevano (si pensi, tra i tanti, all'influenza di Hölderlin), e l'incessante lavoro storico-teologico che egli andava conducendo proprio in quegli anni¹¹⁹.

¹¹⁷ Ivi, p. 60; trad. it. p. 94.

¹¹⁸ Ibidem; trad. it. p. 95.

¹¹⁹ Sulla centralità del motivo teologico-religioso e sulle sue implicazioni storico-politiche, G. Marini sembra distanziarsi dalla tesi di G. Lukács, sostenendo che la lettura dei manoscritti hegeliani proposta da Dilthey e Nohl abbia colto in maniera oculata la saldatura tra religiosità, storicità e politicità: "Il motivo religioso è il più evidente nella ricostruzione diltheyana; dopo di essa, e sotto la sua diretta influenza, Nohl si sentirà autorizzato a designare gli scritti giovanili come *teologici*. La fortuna autonoma delle parole ha poi tradito la loro primitiva sostanza, ed il carattere religioso e teologico, che Dilthey aveva indicato nella riflessione hegeliana, è stato poi impoverito progressivamente dei molti contenuti che egli vi aveva connesso. E dove quella religiosità era anche storicità e politicità, la successiva storicità e politicità sarà inversamente, e non potrà non essere, anche religiosità; in un ritorno spesso inconsapevole, perché turbato dalla polemica, all'equilibrio della visione diltheyana. La quale proprio nella religiosità aveva colto il segno più appariscente di quella storicità fondamentale dei fatti umani in cui vedeva la conquista durevole della riflessione hegeliana" (*Dilthey e il giovane Hegel*, cit. p. 812).

Infatti, nel sottolineare lo stretto rapporto tra la sua riflessione storico-teologica ed il contesto filosofico di riferimento, in apertura del paragrafo relativo ai fondamenti del lavoro storico-teologico di Hegel (*Grundlagen der theologisch-historischen Arbeit*), Dilthey sembra insistere sul fatto che "con tenace energia, anche quando mutava l'indirizzo complessivo del suo spirito, Hegel poneva le grandi idee da lui assimilate in rapporto con la riflessione teologica"¹²⁰. Dando ancora una volta espressione all'idea secondo la quale l'interpretazione hegeliana del dato storico in quanto tale - e con esso anche dell'esperienza storica - trarrebbe origine da un momento ancor più originario, ovvero da un'interpretazione del dato storico-religioso, che incardinandosi nel punto di convergenza tra esperienza religiosa ed esperienza storica, viene riletto come segno tipico della dinamica di autopoiesi dello Spirito.

A questo punto del discorso, Dilthey riterrà opportuno procedere ad una esposizione ricostruttiva del contenuto dei manoscritti francofortesi, cercando di mostrare come il lavoro storico-teologico del giovane Hegel metta capo ad una interpretazione della storia della religione nel senso di storia del processo di autocostruzione dello Spirito. A sua volta ancorata ad un'idea di religiosità come espressione culminante di una tensione - ineradicabile - all'auto-raccoglimento e/o all'unificazione della vita con se stessa ed in se stessa.

Nel seguire questa ipotesi di lettura dei manoscritti hegeliani di Francoforte, Dilthey proverà a mostrare come il filosofo di Stoccarda compia una operazione del tutto originale nel perimetrare un piano di strutturazione dell'esperienza che sembra poggiare sulla convergenza operativa delle *religiöse Erfahrungen* e della *geschichtliche Erfahrung*.

Tale giunzione sinergica, nel modo in cui Dilthey la legge, viene a prodursi all'interno di una cornice internamente differenziata. Tale cioè da preservare la specificità delle due dinamiche dell'esperire pur cogliendone un tratto di riferimento comune che però non sarebbe da individuare, a parer suo, solamente nell'analogia di funzionamento.

La mera analogia, infatti, da sola non sarebbe sufficiente a render ragione della giunzione di questi due specifici domini esperienziali, nel modo in cui tale esito si rende attuativo all'interno di una macro-regione di esperienza che si pone al loro incrocio. Ciò in quanto il rapporto meramente analogico esibisce sì dei segni che rinviano ad una qualche struttura di riferibilità comune, ma non restituisce mai la radice reale, e ad essi trasversale, a partire dalla quale sarebbe possibile giustificare tanto la loro differenziazione quanto la loro capacità di operare congiuntamente.

120 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 60; trad. it. p. 97.

L'elemento sul quale poggia concretamente la convergenza tra esperienza storica ed esperienza religiosa sarebbe piuttosto da riscontrare nella comune matrice vitale/spirituale di cui esse costituiscono due forme di attuazione differenziate, ma sempre interrelate, che vengono a replicarsi sia nella sfera del vissuto psichico che nella sfera della vita storica.

L'analisi delle strutture regionali della *religiöse Erfahrung* e della *geschichtliche Erfahrung* rinvia pertanto ad un centro di riferibilità unitario che ha la propria radice nell'istanza di auto-comprensione ed "espressione" dello Spirito vivente. Ciò a partire dal modo in cui la coscienza dell'autorelazionarsi dello Spirito si rende possibile nella modalità d'atto del vivere (*Erleben*)/ri-vivere (*nacherleben*) la connessione vivente stessa¹²¹.

Questa dinamica dell'esperire verrebbe perciò ad attualizzarsi sia muovendo dall'esperire interno della connessione strutturale psichica immediatamente data, che a partire dall'esperienza delle connessioni storiche. Queste vengono intese come forme di estroflessione dell'energia sintetico-connettiva attraverso la quale il sostrato vitale si auto-raccoglie e si solidifica, di volta in volta, in punti di osservazione su se stesso temporalmente delimitati.

In questo senso, nel seguire la ricostruzione diltheyana della geografia interna di questi sperimentali dispositivi hegeliani, si vedrà come il piano di articolazione dell'esperienza storico-religiosa non venga a contrassegnare un ordinario dominio di esperienza che sta accanto ad altri domini di esperienza, secondo uno schema di rapporti di tipo paritetico. Esso piuttosto, almeno prima della redazione del *Systemfragment* (dove comincia ad essere problematizzato, e per certi aspetti ridefinito, il rapporto religione-filosofia), sembra costituire il piano preminente a partire dal quale sarebbe possibile esperire - internamente - la forza di legame espressa dall'attività incondizionata dello Spirito. E ciò proprio nell'atto in cui la si ri-vive dall'interno e la si rintraccia di volta in volta nella linea storica delle oggettivazioni/espressioni determinate della religiosità¹²².

121 Sulla funzione della triade *Erleben*, *Ausdruck* e *Verstehen* nella definizione del concetto diltheyano di *Erfahrung* in chiave ermeneutica ed intersoggettiva, cfr. M. Jung, *Objektiver Geist und Erfahrung*, cit. p. 215; H.-U. Lessing, *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie: Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes* Autor, Göttingen 2008, pp. 57-76; G. Mgnano San Lio, *Introduzione a La dottrina delle visioni del mondo*, cit. p. 16. In riferimento al problema dell'esperienza in W. Dilthey, cfr. M. Mezzananza, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, Milano, 2006, mentre sui concetti di *Erlebnis* e di *Erfahrung* in Dilthey si vedano anche R. Cristin, *Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di "Erlebnis" e di "Erfahrung" nei "Beiträge zur Philosophie"*, in *Aut aut* (mar. 1992), pp. 153-173. Il.

122 Sul concetto di spirito oggettivo come dato su cui poggia la comprensione storica, scrive G. Magnano San Lio: "Dilthey intendeva per spirito oggettivo l'elemento espressivo della spiritualità umana, quindi il dato dal quale muovere in ogni processo di comprensione del mondo umano; ma, nell'ambito di questa interpretazione mancava, però, ogni possibile tentativo di ricavare una connessione logica necessaria degli eventi della storia, ed in questo la differenza con Hegel era marcata" (*Introduzione a W. Dilthey, La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, trad. it. G. Mgnano San Lio,

3. Tra gremità e cristianesimo: la religiosità come esperienza della dinamica di auto-trascendimento del "Leben"

Il plesso problematico che abbiamo tentato di svolgere nelle pagine precedenti, e che ci ha visti seguire la linea di lettura diltheyana relativa alla definizione del campo d'indagine del giovane Hegel a partire dagli orientamenti teorici che lo hanno strutturato, avrebbe il suo punto d'avvio nel progetto hegeliano di esplorare lo spirito greco (*griechischer Geist*). In particolare a partire dalla quella che, a suo dire, costituisce la figura - spirituale - fondamentale attraverso cui la gremità (*das Griechentum*) si sarebbe consegnata alla comprensione storica: la vita religiosa.

Il motivo dominante che starebbe alla radice dell'indagine hegeliana sul tramonto della religiosità greca, sembra dunque la possibilità di individuare le ragioni del declino di una specifica - e storicamente determinata - forma di realizzazione della religiosità. In ciò seguendo il modo in cui il processo religioso stesso, in ragione di una sua interna necessità, spinge verso un oltrepassamento delle configurazioni (*Gestalten*) date, esprimendosi come una tensione finalizzata alla produzione di forme di religiosità di ordine superiore.

L'analisi hegeliana della religiosità greca, nel suo essere incentrata sulla descrizione dei modi del suo declinare, costituisce dunque un importante snodo nella definizione dei mezzi "della sua nuova comprensione della storia". Non foss'altro per il fatto che l'interesse hegeliano per il mondo greco viene a configurarsi sin dagli anni di studio (compresi gli studi ginnasiali di Stoccarda) come uno degli assi portanti su cui si regge la sua riflessione teologico-religiosa. Fino al punto da costituire una delle forze trainanti nell'elaborazione del suo nuovo punto di vista storico-religioso negli anni di Francoforte¹²³.

Infatti, scrive Dilthey:

Un secondo elemento, che ha condizionato Hegel fin dagli anni di studio e ha sempre conservato eguale influenza sui suoi lavori storico-religiosi, è stata la sua venerazione per la gremità. Benché avesse origine nel nuovo umanesimo, essa riposava sull'interiore affinità tra Hegel e lo spirito greco: la vita e la religiosità greche divennero così per lui il metro di cui servirsi per misurare ogni periodo dello sviluppo giudaico-cristiano. Nel suo progetto era inclusa soltanto l'esposizione del declino della religiosità greca: la sua storia, il suo fiorire, la sua essenza, non dovevano trovarvi spazio. Hegel infatti ha fatto derivare il sorgere della religiosità cristiana e dei suoi dogmi esclusivamente da disposizioni d'animo e da concetti

Napoli 1998, p. 16).

123 Sull'interesse hegeliano per il mondo greco nel quadro di una lettura in chiave storico-evolutiva dei fenomeni religiosi, cfr. G. Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzioni storiche in Dilthey*, cit. pp. 62-63.

sviluppatasi interamente all'interno del giudaismo. Nella sua concezione della storia universale della religione, tuttavia, la religiosità greca assumeva un posto significativo.¹²⁴

Nel sottolineare perciò come l'interesse hegeliano per la greicità poggiasse "sulla interiore affinità tra Hegel e lo spirito greco" (*auf der inneren Verwandtschaft Hegels mit dem griechischen Geist*), il discorso diltheyano è teso a mostrare come il rapporto privilegiato di Hegel con la vita e la religiosità del mondo greco, già in questi manoscritti venga sviluppato fino a produrre un innalzamento della concezione greca della vita religiosa ad ideale normativo nell'interpretazione delle altre due fondamentali forme di religiosità, ovvero quella giudaica e quella cristiana.

Nel sostenere questa tesi, Dilthey sembra rinvenire un ulteriore filo conduttore nel complesso gioco di forze che concorrono a definire il punto di vista hegeliano di questi anni.

Infatti, se per un verso (come già ricordato) l'analisi delle strutture dell'esperienza religiosa cristiana - e delle sue rappresentazioni fondamentali - sembra esercitare un ruolo assolutamente centrale nella ricostruzione hegeliana della storia universale della religione, per un altro gli stessi frammenti hegeliani francofortesi consegnano una visione della religiosità greca nella quale lo schema di rapporto tra uomo, divino e natura viene innalzato a strumento di misurazione (*Maßstab*) dello sviluppo della storia della religione:

Pur trovandosi ad un livello di sviluppo eguale rispetto a quella giudaica, essa (la religione greca) rappresentava per lui il tipo di uno sviluppo più felice e più normale. E anche quando si trattò di riconoscere e di superare i limiti della religiosità cristiana quale era stata fino ad allora, l'altezza della vita greca, come Hegel la concepiva, dovette fornirgli una guida.¹²⁵

Comincia così ad emergere una visione estremamente problematica dell'articolazione storica del processo religioso, entro la quale la successione delle forme storiche di religione sembra in realtà assumere un curvatura che la sottrae ad un piano di sviluppo lineare. Per consegnarla piuttosto ad uno schema di tipo circolare entro il quale il termine ultimo del processo religioso, pur configurandosi come momento di negazione e di oltrepassamento delle figurazioni precedenti, le inverte e le contiene in sé come momenti del proprio processo di realizzazione.

Tuttavia il passo diltheyano prima riportato sembra già preannunciare ciò che verrà sviluppato nel paragrafo II della seconda sezione della *Jugendgeschichte Hegels*. Qui

124 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 64; trad. it. p. 101.

125 Ibidem; trad. it. pp. 101-102.

Dilthey mostrerà come Hegel abbia scorto nella religiosità cristiana un limite interno di cui la coscienza religiosa greca sembrava essere priva.

La religione di Gesù infatti, a differenza di quella greca, sarebbe attraversata da una lacerazione immanente che riproduce, al suo stesso interno, la lacerazione dello Spirito che essa si proponeva invece di superare nel concetto di amore, risultando con ciò strutturalmente impossibilitata a realizzare la compiuta unificazione della vita con se stessa.

La ricostruzione hegeliana, secondo la lettura di Dilthey, proporrebbe una visione dell'esperienza religiosa cristiana come coscienza del suo essere sempre irretita nel diaframma tra ideale e reale. Tale coscienza si esprime nella narrazione hegeliana del doloroso contrasto, tutto interno alla coscienza di Gesù, tra l'ideale dell'unificazione dello Spirito con se stesso (nell'amore) e la realtà inconciliata del mondo, "disgregato e lacerato", che si sottrae all'"unificazione attraverso all'amore" (*Vereinigung durch die Liebe*)¹²⁶.

L'anticipazione di questi temi, che saranno analizzati più diffusamente in seguito, ci consente allora di comprendere il senso della proposizione diltheyana secondo la quale l'ideale della vita che si rappresenta nella religiosità greca consentirà ad Hegel di "riconoscere e di superare i limiti della religiosità cristiana quale era stata fino ad allora".

I frammenti francofortesi, infatti, vedono nelle attuazioni storiche dell'esperienza religiosa cristiana delle forme di realizzazione sempre incompiute dell'ideale di unificazione della vita. Esse, secondo Dilthey, rivelerebbero proprio la spinta della vita ad eccedere i momenti di auto-unificazione che essa stessa genera.

In questo nodo teorico è dunque contenuto il senso per cui l'interpretazione hegeliana del processo storico-religioso finisce con il proporre un concetto di religiosità che nel suo essere sempre internamente dilacerato tra l'esigenza di un'unificazione reale - e compiuta - della vita, e l'impossibilità strutturale di una implementazione ultimativa, trasferisce la contraddizione nel nucleo generativo stesso della vita religiosa. In ciò rivelando, pur senza volerlo, i segni della sua insopprimibile finitezza, e con ciò la costitutiva contraddittorietà che definisce il sostrato originario della vita spirituale.

Quello che però adesso bisogna cercare di capire è come l'interesse diltheyano per il lavoro storico-teologico di Hegel venga a svilupparsi a partire dall'idea che in esso sarebbero rinvenibili le tracce del radicamento della vita religiosa nel piano della finitezza.

126 Sull'impulso religioso verso la conciliazione della vita con se stessa, cfr. W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, cit. p. 55.

Ciò nella misura in cui il processo religioso, nelle molteplici forme storiche in cui si articola, secondo Dilthey ri-produce esattamente la tensione perenne, e mai soddisfatta, della vita all'unificazione.

La dinamica auto-contraddittoria che in questa fase sembra definire il concetto hegeliano di religione, rendendolo di fatto un concetto aporetico in quanto mai capace di realizzare l'unificazione che pre-annuncia, secondo Dilthey non costituisce affatto un indice di debolezza. L'incapacità della religione di realizzare appieno il significato che essa esprime nel suo concetto, a detta di Dilthey costituisce invece il momento decisivo attraverso cui l'esperienza religiosa si configura appunto come esperienza della dinamica di auto-oltrepassamento della vita. Dunque come coglimento originario dell'essere sempre oltre della vita dalle stesse forme che essa produce.

In questo senso, l'interpretazione diltheyana rinviene nei manoscritti del giovane Hegel la pre-definizione di un concetto di infinito che scardina uno dei significati classici di infinito come trascendenza ontica, ovvero come ciò che si sottrae agli atti attraverso cui la coscienza religiosa se lo rende presente al modo di un riempimento intenzionale.

Nei lavori francofortesi del giovane Hegel, Dilthey vede piuttosto una risemantizzazione del concetto di infinito, nel senso del porsi della vita spirituale sempre oltre se stessa. E ciò a partire dal modo in cui questa dinamica di auto-trascendimento si manifesta nel dominio dell'esperienza storico-religiosa.¹²⁷

Ma vediamo adesso nel dettaglio come Dilthey provi a verificare la propria ipotesi ermeneutica muovendo dall'analisi hegeliana delle forme - storiche - di religiosità e del nesso - spirituale - interno che le tiene assieme. Ricostruendo cioè il modo in cui Hegel segue lo svolgimento che dalla coscienza religiosa greca, passando attraverso quella ebraica, perviene al "nuovo ideale dell'amore" (*neues Ideal des Lebens*) espresso dalla coscienza religiosa cristiana.

4. La lettura diltheyana del secondo frammento aggiuntivo ai materiali bernesi sulla positività della religione cristiana: coscienza del divino e comunità politica tra mondo greco e mondo ebraico

Sulla base di un preciso riscontro testuale diltheyano, si è evidenziato come la vita e la

¹²⁷ Per un esame del concetto di trascendenza in Dilthey tra religione e filosofia, G. Magnano San Lio, *Verità, storicità e trascendenza in Wilhelm Dilthey*, in P. Palumbo (a cura di), *Verità e trascendenza. Problemi classici e prospettive contemporanee*, Roma, 2007, pp. 25-41.

religiosità greche sembrano assurgere al rango di criteri normativi sulle cui basi Hegel proporrebbe un'interpretazione della fasi di sviluppo della religiosità giudaico-cristiana.

Nonostante si mostrasse, nel seguire Dilthey, come l'ideale greco della vita avesse consentito ad Hegel di rilevare, quasi per contrasto, il limite interno alla religiosità cristiana, il filosofo di Biebrich dichiara tuttavia che "è in particolare la sua (hegeliana) storia della religione ebraica che diventa comprensibile se si tiene presente l'immagine ideale della grecità che viveva in lui"¹²⁸.

La concezione greca della vita verrebbe perciò a proporsi come una sorta di mezzo di contrasto sulla cui base Hegel può effettivamente sviluppare una analisi dei motivi di opposizione tra la "struttura dello spirito greco" (*die Struktur des griechischen Geistes*) e la "disposizione spirituale degli Ebrei" (*Geistesverfassung der Juden*). Innestando in seguito su di un'analoga base contrastiva lo studio dei rapporti di derivazione, e di rottura, tra la coscienza religiosa cristiana e la disposizione spirituale ebraica. In questo specifico frangente l'analisi hegeliana proverà a mostrare come il cristianesimo venga a prodursi a partire dalle lacerazioni interne allo spirito religioso dell'ebraismo, configurando un'esigenza di oltrepassamento delle opposizioni e dei contrasti in un nuovo ideale di vita incentrato sulla forza conciliante dello Spirito divino.

In questo modo Hegel mostrerebbe chiaramente il rapporto di derivazione-rottura tutto interno all'universo spirituale ebraico. Laddove secondo Dilthey risulta essere meno chiara la ricostruzione storico-concettuale delle linee di rottura tra spirito greco e giudaismo, anche in ragione della scarsa consistenza del materiale documentale e dei dati storici utilizzati dal filosofo di Stoccarda nel definire lo schema di rapporti tra questi due punti di vista religiosi.

Ciò che secondo Dilthey sembra segnare uno scarto tra l'analisi dei motivi di contrasto tra grecità ed ebraismo, e l'analisi dei rapporti di derivazione-rottura tra la coscienza religiosa ebraica e lo "Spirito del cristianesimo", è il fatto che quest'ultima forma di rapporto viene a delinerarsi all'interno del mondo ebraico stesso. Ciò nella misura in cui la coscienza religiosa di Gesù, nel suo essere tesa alla *Versöhnung*, si genera come momento di negazione delle opposizioni/lacerazioni insite nella "disposizione d'animo" dell'ebraismo ed espresse simbolicamente nelle sue rappresentazioni religiose basilari.

Solamente in questo modo, cioè muovendo dal rapporto di derivazione-differenziazione che intercorre tra le due forme di religiosità, si può articolare un programma volto alla comprensione dei loro effettivi motivi di rottura.

128 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 64; trad. it. pp. 101-102.

Allo stesso modo, le caratteristiche peculiari della religiosità ebraica vengono individuate per negazione, e dunque volta per volta messe in risalto in quegli aspetti per cui esse esprimono un impoverimento/decadimento dell'ideale greco della vita.

La definizione delle caratteristiche fondamentali della struttura dello spirito greco trova dunque, secondo il filosofo di Biebrich, una prima articolazione nel secondo frammento aggiuntivo ai materiali bernesi sulla positività della religione cristiana. Nell'edizione curata da Nohl (*Die Positivität der christlichen Religion*¹²⁹) esso viene inserito sotto il titolo di "Distinzione fra la religione greca di fantasia e la religione positiva cristiana"¹³⁰ (*Unterschied zwischen griechischer Phantasie und christlicher positiver Religion*). Ad esso Dilthey si riferisce espressamente nel seguente passaggio della sua *Jugendgeschichte Hegels*:

Una caratterizzazione più articolata dello spirito greco ci è offerta nel frammento sul tramonto della religione della fantasia greca. I greci si formavano in unità con la natura, e nel loro sviluppo continuo rimanevano in rapporto con ciò che aveva costituito il loro inizio; la loro esistenza si svolgeva in libere comunità, che con la loro piccola cerchia, come specifica Hegel in un altro punto, assicuravano al singolo la costante coscienza della sua appartenenza al tutto. Divene così possibile quella ineguagliabile bellezza della loro esistenza che essi mostrarono al culmine del loro sviluppo. Vivevano allora nella naturale unità di corpo e anima, Dio e natura, natura ed uomo. Il loro fato era interno alla natura stessa, e il rapporto con esso era di libera rassegnazione, che si sottomette al nesso fra divino e umano.¹³¹

Dal brano diltheyano sono enucleabili alcuni passaggi volti a sottolineare quelli che secondo Hegel sono gli elementi utili alla definizione dello spirito greco.

Il primo nucleo tematico in riferimento al quale sarà poi possibile cogliere il tratto privativo della prospettiva ebraica, concerne lo schema di rapporto tra uomo e natura. Hegel, a parere di Dilthey, avrebbe infatti rilevato come "greci si formavano in unità con la natura" (*die Griechen bildeten sich in Einheit mit der Natur*), mostrando come l'esperienza greca della vita venisse a strutturarsi come coscienza dell'originaria appartenenza dell'uomo alla vita della natura.

Questa forma di sintesi originaria, quale viene ad esprimersi nell'idea greca dell'unità irriflessa e/o ingenua di uomo e natura, assume in Hegel il significato dell'inizialità, venendo a definirsi come piano originario di indistinzione entro il quale l'unità - non sviluppata - della vita definisce la connessione puntuale/iniziale con la quale l'uomo greco, essendone parte, si trova ad essere sempre in intimo rapporto. È proprio in questo senso

129 *Hegels theologische Jugendschriften*, cit. pp. 137-239; trad. it. pp. 243-352.

130 Ivi, p. 219; trad. it. p. 332.

131 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 65; trad. it. pp. 102-103.

che a nostro avviso andrebbe interpretato il passo diltheyano dove, sempre riferendosi alla concezione hegeliana, si dice che i Greci "nel loro continuo sviluppo rimanevano in rapporto (mantenevano cioè viva la coscienza della continuità) con ciò che aveva costituito il loro inizio" (*sie verblieben nach der Kontinuität ihrer Entwicklung im Zusammenhang mit ihren Anfängen*).

A parere di Dilthey, l'articolazione di quello che per Hegel è lo schema tipicamente greco di collegamento tra uomo e natura, ha il proprio punto d'origine nella coscienza primigenia dell'unità della vita con se stessa che viene a prodursi in forma compiuta proprio nella coscienza religiosa greca. La religiosità greca, dunque, esprimerebbe la coscienza originaria dell'unità irriflessa della vita, costruendo a propria volta uno schema di rapporto tra uomo e divino che riproduce esattamente la forma della sintesi originaria uomo-natura.

Con ciò si giunge al secondo elemento che qualifica l'ideale greco della vita, ovvero la configurazione del rapporto religioso alla luce di quel concetto di destino/fato (*Schicksal/Fatum*) che secondo Hegel sta alla radice della coscienza religiosa greca come esperienza dell'unità primigenia della vita.

Il concetto di *Fatum*, che in altri passi viene espresso anche attraverso l'utilizzo del sostantivo *Schicksal* (anche se quest'ultimo termine troverà il proprio campo di utilizzo soprattutto nei frammenti di Francoforte, e per di più in riferimento al cristianesimo) secondo Hegel non ha le caratteristiche dell'evento, ovvero di ciò che ad-viene, che sopraggiunge dall'esterno

La rappresentazione greca del *Fatum*, stando alla lettura hegeliana, esprime piuttosto l'idea di una necessità che si disloca all'interno della natura stessa (*ihr Fatum lag innerhalb der Natur selbst*), contrassegnando perciò quella tipologia di nesso necessario che struttura l'esperienza di vita dell'uomo greco nella misura in cui esso avverte se stesso come parte e/o momento di questa connessione.

L'uomo allora viene a porsi in rapporto con il "fato" al modo della "libera rassegnazione, che si sottomette al nesso fra divino ed umano" (*das Verhältnis zu ihm war freie Resignation, die sich dem Zusammenhang der göttlichen und menschlichen Dinge unterordnet*). Tuttavia il passo diltheyano esibisce ancora un margine di ambiguità quando adotta il verbo riflessivo *sich unterordnet*, dal momento che la dinamica del "sottomettersi" sembra alludere ancora all'idea di una connessione estranea e sovraordinata all'uomo e alla quale esso deve in qualche misura adattarsi.

In realtà è proprio il ricorso diltheyano al pronome riflessivo - *sich* - a rendere l'idea di

una dinamica circolare entro la quale l'uomo si auto-sottomette con "libera rassegnazione" al nesso - di cui esso stesso costituisce una delle componenti - tra le "cose divine" e le "cose umane". Questo, essendo un nesso di affinità interiore, esprime proprio l'idea di un rapporto interno, e per questo liberante, tra le forze divine e le forze umane, tra l'uomo e la natura, e fra gli uomini stessi nelle "libere comunità".

Qui, secondo Dilthey, Hegel perviene al terzo ed ultimo termine di cui la visione della greicità sviluppata in questo "frammento aggiuntivo" si compone. In esso il filosofo di Stoccarda comincia a lumeggiare la sua visione del rapporto tra riflessione storico-teologica e riflessione politica, mostrando come la coscienza religiosa greca dell'unità originaria delle forze umane, divine e naturali si ritraduca nel modello - tipicamente greco - della comunità politica e dell'organizzazione statale.

Di particolare rilievo sembra essere il modo in cui l'esperienza - in prima battuta quella religiosa - della co-appartenenza dell'uomo al nesso interno alla natura (espressa nel *Fatum*) si ripropone nel modello dell'agire insieme (con-agire) degli uomini nelle "libere comunità" che "assicuravano al singolo la coscienza della sua appartenenza al tutto" (*dem einzelnen das stete Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zum Ganzen*).

La coscienza della "intima affinità" tra uomo, divino e natura si riconverte, in virtù di una tendenza alla realizzazione intrinseca a questo stesso ideale, in un raccoglimento dei singoli all'interno di una compagine statale entro al quale viene a realizzarsi l'ideale di libertà. Ciò in quanto nella cornice delineata dalla libere comunità greche non trova collocazione alcun "potere esterno" (*keine äußere Gewalt*) che accadendo dal di fuori possa in qualche modo limitare il libero comporsi ed articolarsi della comunità politica:

Secondo il suo modo di guardare storicamente alle cose, egli muove dalle condizioni politiche dei greci. In altri passi aveva accennato a come essi avevano potuto svilupparsi, secondo la loro situazione geografica, liberamente e naturalmente, consapevoli della loro forza, in piccole città autonome, e quindi nella più intima unione; di qui scaturivano come caratteristiche fondamentali dell'esistenza greca lo sviluppo naturale ininterrotto, non ritardato da alcun potere esterno, la libertà dei cittadini e l'unione straordinariamente forte dei singoli nello Stato. In tutti questi tratti lo sviluppo dei greci è l'esatto opposto di quello degli ebrei.¹³²

Alla base di questi frammenti hegeliani relativi all'analisi delle strutture dello spirito greco, Dilthey rinviene una robusta esigenza di comprensione storica che poggia sulla descrizione delle "condizioni politiche dei greci" (*Nach seiner Art, historisch zu sehen, geht er von den politischen Lebensbedingungen der Griechen aus*).

132 Ivi, p. 66; trad. it. p. 103-104.

Hegel sembra perciò rintracciare il motivo della forza delle libere comunità politiche dei greci proprio nello slancio al raccoglimento dei singoli nell'unità dello Stato dove sorge la coscienza della loro "affinità interiore" e del loro esistere nella "più intima unione" (*im innigsten Verbande*).

Dentro questo scenario, il collegamento e/o l'unione tra le componenti delle comunità politiche viene a prodursi in una forma tale da manifestare "ovunque il loro (dei greci) stretto legame con l'unità irriflessa della vita"¹³³ (*so zeigt sich überall ihr näheris Verhältnis zu der unreflektierten Einheit des Lebens*) che si riproduce e si estende dalle forme di "esistenza esteriore" fino allo sviluppo della religiosità.

Procedendo nella sua analisi, secondo Dilthey, Hegel avrebbe enucleato le "caratteristiche fondamentali dell'esistenza greca" (*Grundeigenschaften griechischen Daseins*) sulle quali poggia la possibilità stessa di una effettiva comprensione delle loro "strutture della vita" (*das Gefüge des griechischen Lebens*).

Queste componenti base sono rintracciabili a) "nello sviluppo naturale ininterrotto, non ritardato da alcun potere estraneo" (*die ungebrochene durch keine äußere Gewalt verschobene natürlich Entwicklung*); b) nella "libertà dei cittadini" (*bürgerliche Freiheit*) che si realizza in forma storico-effettuale nell'"unione straordinariamente forte dei singoli nello Stato" (*eine außererordentliche Stärke der Verbingung der Einzelnen im Staaten*); c) nel senso dell'"organicità/interezza dell'esistenza" (*Ganzheit des Daseins*) e dell'"unità dell'essere" (*Einheit des Wesens*), che trova compiuta espressione nelle comunità politiche e nelle forme di religiosità prodotte dal mondo greco:

La proprietà e i diritti politici negli Stati greci venivano regolati in base a punti di vista esclusivamente politici. La sfera di azione che i cittadini possedevano nello Stato li stimolava all'attività, al coraggio e alla felicità. Queste sono le condizioni che favorirono lo sviluppo della religiosità greca. Infatti la religiosità è un complemento della condizione civile e umana di una nazione, e ne è d'altra parte condizionata nella rappresentazione delle cose divine.¹³⁴

Rispetto ai caratteri propri dell'esistenza greca, seguendo un procedimento di tipo contrastivo, emergono adesso nel manoscritto hegeliano i tratti qualificanti la struttura dello spirito ebraico.

Dilthey a questo punto prova a condensare, in alcuni passaggi testuali, il senso per cui l'analisi hegeliana dello spirito ebraico viene a configurarsi nei termini di una individuazione dei caratteri essenzialmente privativi che definiscono "lo sviluppo giudaico" rispetto allo sviluppo dell'esistenza greca, delineando una sorta di gioco di

¹³³ Ivi, p. 65; trad. it. p. 103.

¹³⁴ Ivi, p. 66; trad. it. p. 104.

contrasto che ha la propria cellula germinale nella coppia concettuale unità-opposizione (*Entgegensetzung/Einigkeit*).

Il nucleo generativo della divaricazione tra la concezione greca della vita e la struttura dello spirito ebraico viene rilevato nel differire originario, che però è anche un implicarsi altrettanto originario, dei concetti fondamentali (*Grundbegriffe*) che guidano l'interpretazione hegeliana di queste due differenti strutture della vita (e dell'esistenza).

Scriva Dilthey:

In tale contesto si inseriscono ora i passi della storia della religione giudaica, stesa in questo periodo, che trattano della religiosità greca. Presi nel loro complesso, essi esprimono la struttura della vita greca, dalla sua esistenza esteriore fino alla sua religiosità. Andando oltre quella caratterizzazione precedentemente esaminata, Hegel cerca ora di cogliere in un nesso concettuale la struttura dello spirito greco. Opposizione alle altre nazioni, alla natura, perfino in se stessi: questo è il concetto fondamentale sotto cui egli pone lo sviluppo giudaico. Unità con se stessi, con la natura e con il mondo storico è invece l'idea dominante che gli rende comprensibile l'esistenza greca.¹³⁵

Il testo diltheyano ricostruisce schematicamente il modo in cui Hegel ha provato a definire un piano di comprensione delle due forme di esistenza, poggiando sull'idea secondo la quale lo sviluppo - differenziato - dei due popoli si renda effettivamente comprensibile muovendo dalla differenza che sussiste tra le due idee dominanti di "unità" e di "opposizione".

Nella frammentaria sequenza delle proposizioni hegeliane, Dilthey intravede l'elaborazione di una formula sperimentale per la comprensione dello sviluppo del mondo storico che si basa sul principio idealistico-trascendentale secondo cui sarebbe possibile seguire il modo in cui i concetti si generano l'uno dall'altro; secondo una linea di svolgimento che procede dal più elementare al più complesso.

In questo modo, secondo Dilthey, Hegel avrebbe posto le basi per comprendere concettualmente il susseguirsi delle forme storiche nelle quali si esprime lo spirito dei popoli. Vale a dire seguendo il nesso dei concetti interno allo Spirito, in forza del quale viene a prodursi il passaggio dall'unità irriflessa della vita nel mondo greco, alla lacerazione della vita stessa nello sviluppo dello spirito ebraico.

In queste prime codificazioni in chiave dialettica della storia della religione, secondo il filosofo di Biebrich sarebbero contenuti *in nuce* i fondamenti delle formulazioni più mature della dialettica hegeliana. Non fosse altro per il fatto che in questi frammenti viene messo a punto un tentativo di comprensione della storia della religione che, nell'evidenziare i tratti

¹³⁵ Ivi, p. 65; trad. it. p. 103.

qualificanti dello spirito greco e di quello ebraico, non esita a procedere per differenza, enucleando i motivi di contrasto tra le due concezioni della vita a partire dal differire dei concetti di unità e opposizione.

Infatti, se l'"idea dominante" (*die herrschende Idee*) che consente "di cogliere in un nesso concettuale la struttura dello spirito greco" (*die Struktur des griechischen Geistes durch eine Beziehung von Begriffen zu erfassen*) è quella che esprime l'essere dei greci sempre in "unità con se stessi, con la natura e con il mondo storico" (*Einigkeit in sich, mit der Natur und der geschichtlichen Welt*), di contro il "concetto fondamentale" che apre l'orizzonte di comprensione dello sviluppo dello spirito ebraico, a detta di Hegel, è dato dall'"opposizione" e dal dolore che ad essa segue.

La struttura dell'esistenza ebraica sembra perciò definirsi in ragione del suo essere centralizzata sull'idea dominante di opposizione, la quale si estende e si riproduce in ogni dominio dell'esistenza del popolo ebraico.

In questo senso, emerge una rappresentazione della vita del popolo di Abramo come centro generatore di un sistema di relazioni sempre declinate in negativo, e che esprimono il movimento del suo trarsi sempre fuori - auto-estraniarsi - dal rapporto di affinità con la natura e con le altre nazioni, riproducendo queste dilacerazioni persino al proprio interno, dove verrebbe meno la possibilità stessa di istituire rapporti effettivi di comunanza.

Allo stesso modo, in maniera opposta e simmetrica, l'idea di "unità" innerva la struttura dell'esistenza greca in tutti i suoi modi di datità. Essa viene dunque a tradursi nel pieno raccoglimento della vita con se stessa, producendo nel contempo sia la coscienza religiosa dell'affinità dell'uomo con il divino, che la coscienza politica dell'unione dei singoli nelle libere forme - storiche - di organizzazione statale.

Tuttavia, la curvatura dialettica che Hegel conferisce al proprio progetto di comprensione storica della vita religiosa e politica del popolo greco e di quello ebraico, rinvia costantemente all'operatività del soggetto-sostrato spirituale ed al nesso trascendentale dei concetti che in esso si radica.

Il movimento che vede il transitare/differire dal concetto di unità qualificante l'esistenza greca, a quello di opposizione, caratterizzante l'esistenza ebraica, riproduce esattamente il movimento di auto-differenziazione dello Spirito.

D'altra parte, secondo Dilthey, l'indicatore più evidente di ciò sarebbe costituito dal fatto che in entrambi i casi Hegel fa riferimento ai concetti di *Leben* e di *Geist*, ora nel definire lo spirito greco come coscienza dell'unità irriflessa della vita ora nel contrassegnare lo spirito ebraico come coscienza della dilacerazione dell'unità originaria

della vita, ovvero come momento in cui la vita si riflette in se stessa, auto-estraniandosi e polarizzandosi in un rapporto tra istanza e contro-istanza.

La dinamica di sviluppo dello Spirito perverrebbe perciò ad espressione nello sviluppo storico-religioso dei popoli, tralucendo in larga parte dalle rappresentazioni del divino e dalla tipologia di schema di collegamento che ogni religione storica viene ad istituire tra il piano del divino, l'uomo e il piano della storia:

La religione ebraica e il suo Dio sorsero dalle opposizioni presenti nella disposizione spirituale degli Ebrei, dall'insoddisfazione per la loro condizione politica, dalla tendenza che ne scaturiva a cercare la forza di cui avevano bisogno nel Dio trascendente, e la comunità che a loro mancava, l'unità dell'essere che avevano perduto, nel mondo estraneo dell'al di là: unità con la natura, forza e organicità dell'esistenza, appagamento nella comunità civile, costituivano il punto di partenza per la religiosità greca e per i suoi dei.¹³⁶

Questo passo appare ancor più incisivo nel porre in evidenza i motivi dell'auto-estraneazione dello spirito ebraico. Esso descrive il modo in cui la rappresentazione trascendente di Dio viene a configurarsi come motivo suppletivo, volto a cioè a colmare la lacuna d'essere e a rinsaldare - sopraggiungendo dall'esterno - i legami interni allo stesso popolo ebraico.

L'idea del Dio trascendente che si oppone all'uomo, alla storia ed alla natura nella misura in cui si ritrae sempre dal dominio del finito, costituisce il momento di massima estraneazione della vita ebraica da se stessa, o meglio ancora il punto culminante della dinamica auto-oppositiva in forza della quale lo spirito ebraico proietta fuori di sé "la forza di cui aveva bisogno" (*die Kraft, deren sie bedurften*), la comunità di cui era privo (*die Gemeinschaft, die ihnen fehlte*), "l'unità dell'essere che aveva perduto" (*die Einheit des Wesens, die sie verloren hatten*), rovesciando queste note privative nell'opposto concetto di un piano di compiutezza dell'essere, dell'unità e della forza. Note che però convergono nella rappresentazione religiosa di un Dio trascendente e totalmente altro dal mondo, dall'uomo e dalla sua storia.

In questo modo viene ad essere prefigurato un concetto di assoluto che nell'estromettere da sé il piano del finito e della processualità storica e naturale, non può produrre per sua struttura alcuna unificazione reale. Tuttavia la dinamica di autoalienazione dello Spirito che Hegel rintraccia nello sviluppo della coscienza ebraica, viene a costituire per Dilthey un altro importante segnale che rinvia alla dinamica di auto-trascendimento del sostrato spirituale originario.

¹³⁶ Ivi, p. 66; trad. it. p. 104.

L'essenza privativa della coscienza religiosa ebraica denunciarebbe cioè il fatto che lo slancio del *Leben* al raccoglimento di sé con sé in una configurazione unitaria non può mai trovare piena soddisfazione nelle forme effettuali di organizzazione della vita religiosa e politica. Tale elemento viene in evidenza in maniera insistente ogni qual volta si impone la necessità di proiettare sul piano ideale quella *Vereinigung* verso cui la coscienza religiosa è perennemente tesa, obbligando lo spirito religioso a trascendere continuamente se stesso in direzione di forme di connessione più articolate e comprensive.

D'altra parte anche l'analisi hegeliana delle strutture dello spirito greco, dal punto di vista del filosofo di Biebrich, evidenzia sintomi rilevanti che vanno in questa stessa direzione e che egli rinviene, in special modo, nei frammenti iniziali de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino (der Geist des Christentums und sein Schicksal)* dove Hegel tratteggia le ragioni del declino e/o positivizzazione della religiosità greca - nello specifico greco-romana - a fronte del sopraggiungere di mutate condizioni politico-spirituali.

5. *Lo sviluppo della vita religiosa tra impulso alla "Vereinigung" e spinta alla "Entgegensetzung"*

La ricostruzione hegeliana del processo che ha condotto al declino della religiosità greca si innesta dunque entro le coordinate teoriche che abbiamo cercato di delineare, e viene ricostruito da Dilthey a partire dalla sua ipotesi di lettura dell'esperienza religiosa come coscienza privilegiata della struttura contraddittoria del *Leben*. Quest'ultimo, come detto, si modalizza di volta in volta ora raccogliendosi in sé nelle strutture connettive autocentrali (*Weltanschauungen, psychische Zusammenhängen*, ecc...), ora oltrepassando se stesso producendo forme di connessione strutturali sempre nuove.

L'esperienza religiosa mostra perciò come il *Leben* sia sempre volto alla produzione - e ri-produzione - di forme di articolazione/connessione globale dell'esperienza, che hanno la figurazione dell'intero, ma che contengono già al loro interno le condizioni della loro rottura e del loro stesso oltrepassamento¹³⁷.

L'analisi del modo in cui si realizza la transizione da una forma globale di costituzione dell'esperienza ad un'altra, si palesa con maggior plasticità proprio nel dominio della storia della religione e delle *Weltanschauungen* religiose. Ciò nella misura in cui il terreno

137 Sul concetto di "intero" in W. Dilthey, cfr. F. Rodi, *Das Strukturierte Ganze. Studien zur Werk vom Wilhelm Dilthey*, Weilerswist 2003.

dell'esperienza religiosa, se impiantato su una descrizione rigorosa dei suoi processi e delle sue strutture, consegna modelli di interpretazione esemplari ai fini di una comprensione effettiva del processo storico¹³⁸.

Ciò che contrassegna la comprensione storica (e qui Dilthey si aggancia alle prime formulazioni hegeliane orientate in questo senso) è l'esperienza - modalizzata in senso storico/psicologico - della forza originariamente sintetica dello Spirito vivente. Questo slancio al raccoglimento in un nesso che ha la forma del tutto in sé conchiuso, si esprime nel fatto, del tutto primigenio, che l'esperienza storico-psicologica, ed in misura maggiore quella religiosa (che è sia storica che psicologica al tempo stesso)¹³⁹, è sempre esperienza di strutture di senso che si danno originariamente e che come tali non sono riferibili ad una prestazione sintetico-costruttiva di ordine noetico e/o logico-formale.

Queste sono dunque a nostro avviso le linee di ricerca che innervano l'interpretazione diltheyana dei manoscritti del giovane Hegel, nei quali egli rinviene, come si esplicherà meglio in seguito, l'idea che le strutture dell'esperienza storico-religiosa abbiano un carattere essenzialmente dinamico/produttivo che si rivela nell'azione delle forze opposte - ma coesenziali - di costruzione e rottura.

Se è vero che lo spirito greco esprime nella strutture della sua coscienza religiosa la tensione del *Leben* alla realizzazione dell'unità di sé con sé, che secondo Hegel è però un'unità ancora irriflessa che ha il valore dell'inizio, lo spirito religioso ebraico evidenzia la modalità d'attuazione opposta del *Leben*, configurandosi come momento di rottura

138 Il concetto di *Weltanschauung* viene messo a tema da Dilthey nei saggi contenuti in *GS. Bd. VIII, Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, hrsg. v. B. Groethuysen, Leipzig-Berlin 1931, Stuttgart-Göttingen 1991; trad. it. G. Magnano San Lio, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, Napoli 1998. Sulla *Weltanschauungslehre* si rinvia ai seguenti contributi di G. Magnano San Lio: *La "Weltanschauungslehre" e la "Philosophie der Philosophie" nell'opera di Wilhelm Dilthey*, Catania, Università degli Studi, 1995; *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Tra Kant e Dilthey*, Soveria Mannelli 2005; *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Dopo Dilthey*, Soveria Mannelli 2007. Sullo stesso tema si veda inoltre K. Acham, *Il contributo di Dilthey alla filosofia della scienza e all'analisi delle visioni del mondo*, in F. Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano 1998, pp. 76-81.

139 Il carattere storico-psicologico dell'esperienza religiosa viene così sottolineato da G. Marini: "Affine alla filosofia e all'arte nel suo intento di risolvere l'enigma del mondo e della vita, la religione partecipa come quelle di una comune storicità, che è la storicità propria di ogni esperienza psicologica; perché l'uomo, in quanto connessione psichica, è struttura in continuo divenire ed aperta al ricambio con la società. L'esperienza religiosa, per l'ampiezza del suo sguardo sull'universo e per la prodondità che raggiunge nella vita del soggetto, è in grado meglio di altre esperienze di rivelare i caratteri della coscienza umana; la storicità di tutto ciò che è umano è mostrata, meglio che altrove, proprio nell'esperienza religiosa" (*Dilthey e il giovane Hegel*, cit. p. 813). Per un'indagine sul rapporto tra fondazione psicologica e fondazione ermeneutica della scienza storica, cfr. F. Rodi, *Die Verwurzelung der Geisteswissenschaften im Leben. Zum Verhältnis von „Psychologie“ und „Hermeneutik“ im Spätwerk Diltheys*, in G. Kühne-Bertram, H.-U. Lessing (a cura di), *Kultur verstehen. Zur Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften*, Würzburg 2003, pp. 73-84.

dell'unità irriflessa della vita e producendo opposizioni che di rimbalzo investono ogni dominio della sua esperienza storico-politico-religiosa.

Poggiando questa volta sulla lettura dei primi manoscritti francofortesi, scrive ancora Dilthey:

I loro dèi non erano, come il Dio degli Ebrei, l'assoluta potenza, in cui avrebbe potuto rifugiarsi la loro impotenza, bensì compleamento della bellezza, della forza e dell'unità della loro esistenza nei singoli punti.¹⁴⁰

E riportando un passaggio testuale hegeliano, aggiunge:

"Abramo dovette avere un Dio tutto per sé che lo guidasse e lo sostenesse. Non già un dio greco, immerso nella natura, da ringraziare in ogni singola cosa, ma un Dio che gli garantisse sicurezza contro la natura, che lo difendesse, che fosse signore di tutta la sua vita". Hegel fa derivare dalla diversità di vita un'altra differenza nell'ambito della religione. Nel rapporto con le divinità si rispecchia il rapporto di un popolo con gli altri popoli.¹⁴¹

Il passo citato da Dilthey è imperniato ancora una volta sul gioco di contrasto tra l'impulso teso alla *Vereinigung* e la spinta alla *Entgegensetzung* a partire dal modo in cui la differenza di queste forze si esternalizza nei modi di datità della vita religiosa. In esse però il filosofo di Biebrich sembra rintracciare non i segni della rivelazione (*Offenbarung*) di una forza divina (*göttliche Kraft*), quanto la solidificazione in forme oggettive delle forze cinetiche contrastanti espresse dal sostrato spirituale.

Nello spirito ebraico si rivela quella spinta alla *Entgegensetzung* che si traduce nel modo in cui la coscienza religiosa articola il rapporto con il divino. Quest'ultimo viene così a caratterizzarsi come una forma di relazione tra due poli in cui si riproduce la forma di rapporto che il popolo di Abramo avrebbe istituito con la natura, con se stesso e soprattutto con gli altri popoli (*das Verhältnis eines Volks zu anderen Völkern spiegelt sich in seinem Verhältnis zu ihren Göttern*).

Su quest'ultimo punto poggia un'altra differenza nel modo in cui ogni singolo popolo concepisce e realizza il proprio rapporto con le altre nazioni e le altre religioni. Infatti, se il Dio di Abramo, in quanto proiezione dell'impotenza del suo popolo, si configura come rifugio dall'impotenza stessa, esso costituisce la forza che garantisce al popolo ebraico la sicurezza contro un pericolo che è rappresentato ora dalla natura, ora dagli altri popoli con i quali storicamente è entrato in relazione.

140 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 67; trad. it. p. 105.

141 Ibidem.

La religione greco-romana, che Hegel prende ad analizzare in questa prima parte del suo manoscritto, ha invece un'altra caratteristica. Essa, pur avendo "diviso ciò che è unico" nella venerazione dei suoi dèi nazionali, escludendo con ciò "dalla sua parte" le altre forme di culto (*hat sich zwar auch isoliert, das Einige geteilt und aus seinem Teile die übrigen ausgeschlossen*), riconosce tuttavia di essere solamente la parte di un tutto, riconoscendo a propria volta il valore delle altre parti (*sie läßt dabei zugleich andere Teile zu, sie räumt der anderen mit sich gleiche Rechte ein*).

A questo punto Dilthey cita testualmente il manoscritto hegeliano, e chiude poi il proprio discorso identificando nell'opposizione tra i concetti di "affinità" (*Verwandtschaft*) ed "estraneità" (*Fremdheit*) un ulteriore elemento di differenza tra la coscienza religiosa greco-romana e quella ebraica:

"Perciò il Dio di Abramo è essenzialmente diverso dai Lari o dagli dèi nazionali. Una famiglia che venera i suoi Lari o una nazione che venera i suoi dèi nazionali si è di certo isolata, ha diviso ciò che è unico e ha escluso gli altri dalla sua parte, ma al contempo essa ammette che vi siano altre parti, ammette per gli altri gli stessi suoi diritti e riconosce come Lari e dèi i Lari e gli dèi degli altri". Ma la differenza più radicale sussiste tra la trascendenza del Dio ebraico, la sua estraneità alla natura e l'affinità degli dèi greci con le azioni delle forze naturali e soprattutto con gli uomini.¹⁴²

Ed ancora, ripercorrendo il modo in cui Hegel associa al *mysterium* delle divinità di Eleusi il senso dell'affinità tra forze divine ed umane, ed al *secretum* ebraico il senso per cui il divino si (ri-)trae da ogni rapporto di affinità e di uguaglianza con l'uomo, scrive Dilthey a conclusione di paragrafo:

Questa uguaglianza fra la vita umana e la vita divina trova la sua espressione più profonda nei Misteri. Nella fede giudaica "il *secretum* era qualcosa di assolutamente estraneo a cui nessun uomo poteva essere iniziato, ma da cui poteva solo dipendere"; e lo stare celato del Dio nel *sancta sanctorum* aveva un senso completamente diverso dal *mysterium* delle divinità eleusine. Dai sentimento di entusiasmo e di devozione e dalle rivelazioni del dio ad Eleusi nessuno era escluso, soltanto non se ne poteva parlare perché essi venivano profanati dalle parole; "gli Israeliti potevano invece parlare tranquillamente delle loro cose, dei loro atti e delle leggi del loro culto, poiché in questo non c'era niente di sacro, il sacro era eternamente fuori da loro, non visto, non sentito."¹⁴³

La forma dell'assoluta estraneità che il divino assume presso la coscienza religiosa ebraica, si esprime in un rapporto di dipendenza che è tanto assoluto quanto lo è l'estraneità di Dio dall'uomo, rigettando qualunque forma di uguaglianza (*Gleichheit*) e di affinità tra

¹⁴² Ivi, p. 67; trad. it pp. 105-106.

¹⁴³ Ibidem; trad. it. p. 106.

la vita dell'uomo e la vita del divino.

Ciò significa che questo modo di intendere il rapporto religioso non perimetra uno spazio di libertà, né tantomeno getta le basi per pensare e realizzare la comunità tra i singoli. Ciò in quanto la categoria della *Fremdheit* struttura appunto ogni forma di relazione, flettendola in negativo, e rendendo di fatto impossibile la concezione di una piattaforma comune centralizzata sulla relazione interna, e per questo liberante, tra forme di vita uguali ed affini; dinamica che invece trova riscontro nella coscienza religiosa greca, essendo questa centrata sull'affinità e sull'eguaglianza tra la vita umana e la vita divina (*Gleichheit des menschlichen und göttlichen Lebens*).

Nei manoscritti francofortesi Dilthey rinviene dunque un piano di discorso ben più articolato se lo si raffronta con quello tratteggiato nel frammento aggiuntivo bernese a *La Positività della religione cristiana*.

Nell'iniziare a sviluppare la sua linea di lettura di questi manoscritti, Dilthey innesta il proprio discorso nel punto originariamente indifferenziato a partire dal quale, a parere di Hegel, si produce la diffrazione tra spirito greco ed ebraico. In ciò confermando ulteriormente come le pagine hegeliane, nel mettere a tema questo nodo teorico, abbiano a suo dire rintracciato a livello germinale la concreta sintassi delle forze spirituali.

Infatti, come da ora in poi andrà emergendo dai passi della *Jugendgeschichte Hegels*, Dilthey rileverà la radice dei motivi di contrasto tra spirito greco e spirito ebraico, e poi ancora tra la religiosità ebraica e lo spirito del cristianesimo, muovendo dall'idea che l'elemento differenziale tra queste strutture di vita sia radicato nel fatto che la vita spirituale tende a modalizzare la propria forza ora in senso costruttivo ora in senso de-costruttivo/negativo. E ciò ogni qual volta una costruzione data perde aderenza rispetto alle mutate condizioni storico-viventi, venendo oltrepassata e sostituita da una nuova forma della vita¹⁴⁴.

Prendendo le mosse da questa ipotesi ermeneutica, Dilthey ricostruisce il modo in cui

144 Secondo G. Marini, l'idea della religione come forma di vita costituisce il nucleo dell'interpretazione diltheyana dei manoscritti francofortesi di Hegel, segnando inoltre il momento di frattura con la concezione illuministico-kantiana della religiosità e con l'idea, ad essa connessa, della positività delle religioni storiche. La religione verrebbe perciò a configurarsi come forza di unificazione della comunità vivente, costituendo a ben vedere la radice stessa del sorgere della stessa "coscienza comunitaria": "La fenomenologia della vita religiosa, che Hegel disegna, rispecchia questa nuova concezione della positività. Religiosità greca, religiosità ebraica, religiosità cristiana, anziché gradi diversi di approssimazione alla religiosità razionale-ideale, sono forme diverse di realizzazione della vita religiosa, ciascuna a suo modo vivente nell'incarnazione in specifiche circostanze storiche [...] In questo suo autonomo valore storico, la religiosità è espressione della comune sostanza etica della vita del popolo: di qui deriva il rapporto tra la vita religiosa e la vita politica della comunità, su cui insiste l'interpretazione diltheyana. Vita religiosa e vita politica, in questo modo, si svolgono insieme, si confondono, si sostengono vicendevolmente; di questa intonazione occorre tener conto per valutare adeguatamente le tesi di Dilthey" (*Dilthey e il giovane Hegel*, cit. p. 820).

lo Hegel di Francoforte ripensa il concetto di positività della religione, ponendolo in stretto rapporto con lo sviluppo e con il declino delle condizioni vita storico-politiche di un popolo. Infatti, scrive Dilthey: "già il frammento precedente (secondo frammento aggiuntivo nell'edizione Nohl), mostrava che per i Greci gli dèi erano solo un completamento della loro solida esistenza civile e ciò dà ragione del fatto che essi, dopo la decadenza politica, non poterono più trovare appagamento in essi"¹⁴⁵.

L'indagine hegeliana sul declino delle religioni sarà destinata ad avere una certa influenza anche sul suo modo di leggere la situazione politica del suo tempo. Di contro, l'attenta osservazione degli sconvolgimenti politici seguiti alla rivoluzione francese e al tracollo degli ordinamenti tradizionali, lo porterà a sviluppare e consolidare il punto di vista per cui anche le religioni, come gli ordinamenti statali, sono destinati al tramonto¹⁴⁶.

Questa circolarità di rapporto tra riflessione storico-religiosa e riflessione politica, sarebbe peraltro attestata dai due scritti politici giovanili che Dilthey prenderà in esame, il primo relativo alla situazione interna del Württemberg e l'altro alla costituzione della Germania¹⁴⁷.

In questi scritti, a detta di Dilthey, Hegel avrebbe adottato nell'analisi storico-politica dello sviluppo degli stati lo stesso schema interpretativo già applicato allo studio del declino delle forme storiche di religiosità. Ovvero leggendo lo sviluppo storico-politico dell'Europa allo stesso modo dello sviluppo storico-religioso, ossia come processo finalizzato alla realizzazione della libertà politica ed al superamento/rottura delle condizioni che frenano il processo di implementazione della libertà¹⁴⁸.

145 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 66; trad. it. p. 104.

146 Per una trattazione approfondita delle indagini del giovane Hegel su Stato, diritto e politica, si rinvia al volume di A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Padova 1958. Per quanto riguarda la riflessione diltheyana su questi temi, cfr. G. Cacciatori, *Politica, diritto e stato in Dilthey*, in F. Bianco (a cura di) *Dilthey e il pensiero del Novecento*, II ed. Milano 1988, pp. 136-154.

147 Sull'intreccio tra religiosità, politica e coscienza comunitaria in *Die Verfassung Deutschlands*, scrive G. Marini: "Lo stesso rapporto tra religiosità a condizione politica è indicato a proposito dell'indagine hegeliana sulla *Verfassung Deutschlands*: e Dilthey vede nel periodo francofortese la nascita di una medesima coscienza storica, che trova applicazione nei due campi della politica e della religione" (*Dilthey e il giovane Hegel*, cit. p. 821).

148 Il tema del rapporto tra la componente storico-politica e quella teologico religiosa negli scritti giovanili hegeliani, costituisce il centro della critica di G. Lukács alla lettura proposta da Nohl e Dilthey. Secondo Lukács, infatti, l'errore dell'operazione ermeneutica condotta nella *Jugendgeschichte Hegels* e nell'edizione delle *Hegels theologische Jugendschriften*, starebbe nell'aver accentuato l'aspetto teologico-religioso dei manoscritti giovanili fino a vedere nella riflessione teologica la spinta trainante che conduce Hegel alla riflessione storico-politica. In merito a ciò, in *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1954, p. 31, G. Lukács fa rientrare la proposta ermeneutica Dilthey-Nohl nel quadro della "leggenda reazionaria" relativa al periodo teologico di Hegel (*Die "theologische" Periode Hegels: eine reaktionäre Legende*), criticando con ciò l'idea che l'indagine teologica del giovane Hegel costituisca il sostrato effettivo dell'indagine sulle strutture del mondo storico-politico. Sulla critica di G. Lukács a Dilthey, si veda anche M. Jung, *Objektiver Geist und Erfahrung*, cit. p. 197, dove l'autore dissente dall'interpretazione del filosofo ungherese, sostenendo che l'interpretazione diltheyana dei

Scriva Dilthey:

Egli fu il più attento spettatore di tutte le sue fasi (della Rivoluzione francese) e degli sconvolgimenti che ne derivarono per il sistema statale europeo. L'inizio del suo scritto sulla situazione interna del Württemberg dice espressamente che il crollo degli ordinamenti statali intorno a lui è inevitabile se non si rinuncia con decisione a quel che non può essere comunque mantenuto, e non si dà soddisfazione alle esigenze del tempo. E appunto con questa intenzione che sono stati scritti anche i suoi lavori teologici.¹⁴⁹

Ma sarà soprattutto sullo sviluppo della coscienza religiosa cristiana e sui motivi per i quali anch'essa finisce con il tradursi in un sistema "positivo" che adesso viene a svilupparsi il confronto diltheyano con il lavoro storico-teologico dello Hegel di Francoforte.

6. *L'interpretazione diltheyana dei frammenti francofortesi di Hegel: lo sviluppo storico delle forme della coscienza religiosa*

Presentando in sintesi il contenuto dei frammenti francofortesi, il filosofo di Biebrich esordisce evidenziando in essi il prevalere dell'istanza di comprensione storica sulla componente strettamente logico-metafisica. Questo senza però escludere l'operatività, sia pure a livello embrionale, di alcune delle direttrici di base della sua futura metafisica, che egli di volta in volta rintraccia nelle formule proto-dialettiche elaborate dal giovane Hegel.

Esprimendosi in prima persona, e dichiarando la sua predilezione per questi scritti hegeliani, scrive Dilthey: "Poniamo ora il lettore di fronte a questi frammenti la cui bellezza non è eguagliata da nessun altro scritto di Hegel (*Hegel hat nichts Schöneres geschrieben*). Esaminandoli a lungo e con cura ho potuto constatare come in essi si riveli tutta la genialità storica di Hegel, nella sua giovanile freschezza e non ancora imprigionata nelle catene del suo sistema (*noch Frei von den Vesseln des Systems*)"¹⁵⁰.

In riferimento tanto ai contenuti quanto all'ordine che in qualche modo i materiali stessi suggeriscono, così si esprime in un denso passaggio testuale il filosofo di Biebrich:

Benché non sia stato possibile fare corrispondere dappertutto le parti, tuttavia l'ordine progettato da Hegel risulta chiaro. Ad una storia della religione giudaica nel suo sviluppo, che

manoscritti del giovane Hegel abbia effettivamente colto la centralità delle questioni teologiche, facendo particolare attenzione all'emergere di un'idea di religiosità come forma della vita storica.

149 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 68; trad. it. p. 106

150 Ibidem; trad. it. p. 107.

va da Abramo fino alla sua completa dissoluzione, seguono un'esposizione dei fatti che hanno preparato la venuta di Gesù e una presentazione del suo nuovo punto di vista religioso; anzitutto l'opposizione alla positività degli Ebrei, che egli manifesta nei suoi insegnamenti, e soprattutto nel discorso sulla montagna, poi la dissoluzione dell'idea di giustizia punitiva attraverso il vivo nesso che si dischiude nel destino, e infine il nuovo ideale dell'amore. Il mutamento della coscienza del rapporto dell'uomo con Dio e con la natura, sul quale si fonda la nuova morale, spiega la religione di Gesù e i concetti con cui essa viene espressa: *Logos*, figlio di Dio, figlio dell'uomo, spirito e regno di Dio. Ma la sua dottrina e la sua azione sottostanno a condizioni storiche che limitano il puro sviluppo della sua religiosità e ciò dà origine al suo destino, che cresce nella comunità e produce in essa la forma della religiosità comunitaria cristiana.¹⁵¹

Il brano diltheyano condensa in poche battute i nuclei tematici sui quali è incentrata la descrizione hegeliana relativa al prodursi della nuova coscienza religiosa cristiana dalle contraddizioni interne allo spirito giudaico. La problematicità di questa impostazione discende dal fatto che essa fa leva sulle contraddizioni generate dalla coscienza religiosa del popolo ebraico, al fine di spiegare come dal dolore derivante dalla dilacerazione interna alla vita si generi la forza che spinge al superamento delle separazioni - e con esse del dolore stesso - nella nuova coscienza religiosa di Gesù.

Ciononostante, come si è già accennato, anche la coscienza religiosa cristiana non riuscirà a realizzare l'aspirata *Vereinigung* dello Spirito con se stesso che costituisce il fine interno al processo religioso in quanto tale. E questo perché - come si legge nell'ultimo periodo del testo prima riportato - il puro sviluppo della religiosità cristiana, teso alla libertà dello Spirito, troverà un freno nelle condizioni storiche entro le quali viene a svilupparsi questo "nuovo ideale dell'amore" che si esprime nel rinnovato *Erlebnis* religioso di Gesù.

Anche in questo contesto, nel modo in cui Hegel presenta il derivare le une dalle altre delle diverse forme di coscienza religiosa Dilthey rinviene sottotraccia quello che sarà il concetto dominante della sua *Weltanschauungslehre* (che proprio in quegli anni era in fase di incubazione): ovvero la coscienza del radicamento dell'esperienza religiosa nella finitezza quale traluce dal carattere strutturalmente contraddittorio della stessa coscienza religiosa. Questo in quanto essa appare perennemente tesa al trascendimento di se stessa, e costitutivamente orientata alla produzione di visioni religiose della vita e del mondo sempre nuove¹⁵².

¹⁵¹ Ivi, p. 68-69; trad. it. p. 108.

¹⁵² Secondo G. Marini, Dilthey avrebbe colto nei manoscritti di Francoforte la transizione da una considerazione della religione ancora legata alla "coscienza metafisica", ad una visione nuova che invece ne mostrerebbe la radice storico-vivente. A partire da qui, secondo Dilthey, Hegel avrebbe colto la storicità, e dunque la finitezza e la relatività, di ogni religione determinata, mostrando come l'esperienza religiosa tenda a tradursi nella coscienza della storicità e dell'incessante divenire del mondo storico-umano: "Ponendosi un tale compito - comprendere come storica l'esperienza religiosa - Hegel è per

Questa dinamica, tutta interna alla vita dello Spirito, si concretizza nei momenti di transizione da una tipologia di coscienza religiosa ad un'altra, ed in misura maggiore nei casi in cui, come nel rapporto di opposizione/derivazione tra ebraismo e cristianesimo, lo schema di derivazione di una forma di religiosità dal grembo di un'altra si palesa, anche sul piano della fenomenizzazione storica, in maniera esplicita.

L'aspetto innovativo della lettura hegeliana, che per certi aspetti anticipa i temi portanti della sua *Scienza della logica*, consiste nel fatto che essa renderebbe possibile derivare le forme storiche di religione le une dalle altre nello stesso modo in cui, nella sfera pura del pensiero, i concetti si pongono gli uni in rapporto - di opposizione - agli altri generando sempre nuovi concetti¹⁵³.

In questo senso, il movimento di traslazione dall'*Erlebnis* religioso di Abramo alla coscienza religiosa di Gesù, viene a configurarsi come movimento di opposizione che però, nel produrre una rottura, è teso alla ricomposizione delle lacerazioni interne alla vecchia coscienza religiosa abramitica.

In questo modo, la nuova coscienza religiosa cristiana prefigurerebbe il sorgere di una forma di "religiosità comunitaria" (*die Gestalt der christlichen Gemeindereligiosität*) che proprio al livello del raccoglimento dei singoli nella comunità replica la nuova coscienza del rapporto - essenzialmente conciliato - dell'uomo con Dio e con la natura (*das veränderte Bewußtsein vom Verhältnis des Menschen zu Gott und der Natur*), nel modo in cui esso viene ad espressione nel concetto di Spirito e nelle figure del "figlio di Dio" (*Gottessohn*) e del "figlio dell'uomo" (*Menschensohn*).

Dilthey un momento fondamentale nel passaggio dall'illuminismo allo storicismo, da un *sistema naturale* a un *sistema storico delle scienze dello spirito*, dalla *coscienza metafisica* alla *coscienza storica*. [...] Qui sta il superamento dell'illuminismo, perché ogni manifestazione spirituale può essere compresa nella sua grandezza e nel suo valore, ma senza il riferimento a misure assolute e trascendenti: come scrive Dilthey *la coscienza storica ha vinto*. [...] Ove si rivela la centralità della coscienza religiosa come coscienza anche e contemporaneamente storica; perché tale è il *panteismo mistico* di cui parla Dilthey: comprensione del divenire universale delle cose, e tra esse delle cose umane" (*Dilthey e il giovane Hegel*, cit. pp. 814-815).

153 Il tentativo di individuare una legge di sviluppo del processo storico che fosse però sganciata da una "tutela metafisica" o dal riferimento alle *Naturwissenschaften*, costituisce uno dei temi centrali delle riflessioni diltheyane. L'idea di fondare su basi psicologico-ermeneutiche la comprensione del mondo storico e della sua processualità viene sviluppata dal tardo Dilthey in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), GS. Bd. VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, hrsg v. B. Groethuysen, Leipzig-Berlin 1931, Stuttgart-Göttingen 1991; trad. it *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in P. Rossi (a cura di) *Critica della ragione storica*, cit. pp. 145-289.

CAPITOLO TERZO

1. Lo sviluppo storico della coscienza religiosa ebraica: tra dilacerazione della vita e spinta alla ricomposizione

L'esplorazione dell'ebraismo che Hegel ci consegna nei manoscritti francofortesi si inserisce nel contesto del rapporto di opposizione con la nuova prospettiva religiosa dispiegata dal cristianesimo. Infatti, se nel frammento aggiuntivo di Berna, che Dilthey ha analizzato nel paragrafo su "i principi fondamentali del lavoro storico-teologico" di Hegel, la nota dominante era costituita dai motivi di contrasto tra la grecità e l'ebraismo, i primi manoscritti francofortesi procedono ad una analisi più approfondita della coscienza religiosa di Abramo al fine di evidenziare gli elementi di rottura e di continuità tra la religione di Abramo e la nuova religione di Gesù:

Secondo il progetto di Hegel l'opera doveva cominciare con la storia della religiosità ebraica, perché l'esposizione del cristianesimo doveva essere fondata sulla sua opposizione alla legge giudaica; per comprendere interamente il contenuto e la portata di questa prospettiva, Hegel dovette spingersi sempre più a fondo nello studio dell'ebraismo.¹⁵⁴

Secondo quanto sostiene Dilthey, dunque, il programma hegeliano muove dall'idea per cui la corretta comprensione dei contenuti e della forza rinnovatrice della prospettiva cristiana passa attraverso un approfondimento della religiosità ebraica. In questo senso, a parere di Dilthey, Hegel può effettivamente mostrare come la nuova coscienza religiosa di Gesù, muovendosi in "opposizione alla legge giudaica", per essere compresa appieno necessita della comprensione preliminare della stessa religiosità ebraica.

Muovendo da questa premessa Dilthey comincia a ripercorrere l'esposizione hegeliana della storia della religiosità ebraica mettendo in evidenza come la visione dell'ebraismo proposta da Hegel mostri dei tratti decisamente originali rispetto ad alcuni modelli ermeneutici ben accreditati, primo fra tutti quello elaborato da Herder. Infatti, mentre Herder vede nella coscienza ebraica "l'espressione di un popolo nel suo stadio infantile", Hegel vi vede di contro "il punto finale di un lungo sviluppo" che a suo dire coincide con il momento di massimo allontanamento da una condizione di ingenuità infantile.

154 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 69; trad. it. pp. 108-109.

Nell'evidenziare come la tesi hegeliana ribalti l'interpretazione di Herder Dilthey riporta un passo del manoscritto Hegel subito dopo avere anticipato il contenuto in alcune sintetiche notazioni:

La sua interpretazione della religiosità dell'Antico Testamento si basa su un importante punto di vista storico-critico in forza del quale egli si opponeva all'interpretazione di Herder: la religione giudaica, nella forma in cui si presenta a noi, non è l'espressione di un popolo nel suo stadio infantile, bensì il punto finale di un lungo sviluppo. Così egli dice a un certo punto: "Lo stato della formazione spirituale degli ebrei non lo si può dire infantile, così come non si può dire infantile e non sviluppata la loro lingua. In essa sono sì mantenuti, o piuttosto reintrodotti, alcuni accenti profondi, infantili, ma il rimanente pesante e limitato modo di esprimersi è piuttosto una conseguenza della massima diseducazione del popolo".¹⁵⁵

Il motivo per il quale Dilthey, anche solo brevemente, si sofferma sulla differenza tra la tesi herderiana e quella hegeliana, sembra discendere dal fatto che entrambi i pensatori, pur muovendo dal riconoscimento di una lacuna di fondo nella "formazione spirituale degli ebrei", finiscono poi con l'individuare una diversa causa proponendo letture divergenti.

Mentre Herder conclude che la religione giudaica esprime una forma ingenua ed infantile di rappresentazione vita, Hegel rovescia questa lettura sostenendo che lo spirito religioso ebraico si afferma piuttosto come momento di rottura con quella "coscienza ingenua che si trova in unità con la natura" che per lui trova piena espressione nella coscienza religiosa greca.

La soluzione di continuità tra la "coscienza ingenua" e la coscienza ebraica trova una sua compiuta espressione nell'*Erlebnis* di Abramo, il quale, secondo Dilthey, costituisce un oggetto di interesse costante nella ricostruzione hegeliana della religiosità ebraica per comprendere come essa abbia spezzato "la totalità organica del reale":

Ma già in lui (Abramo) la religiosità ebraica appare del tutto lontana dal livello della coscienza ingenua che si trova in unità con la natura. Se nella totalità del reale - questa è l'interpretazione che va data - le parti sono legate in un tutto organico, questa unità si riflette in un certo qual modo nello stato originario del genere umano.¹⁵⁶

La struttura della coscienza religiosa abramitica esprime perciò il momento di massimo allontanamento dalle strutture della "coscienza ingenua", traducendosi in una effettiva disarticolazione dell'unità organica della vita.

D'altra parte, la descrizione hegeliana del vissuto interiore di Abramo, secondo il filosofo di Biebrich viene a definire un campo d'indagine di estremo interesse ai fini della

¹⁵⁵ Ivi, p. 70; trad. it. p. 109.

¹⁵⁶ Ibidem; trad. it. p. 110.

comprensione dell'ebraismo. Mostra infatti come Hegel in questi manoscritti avesse a suo dire gettato le basi per una comprensione dello spirito delle religioni basata sulla descrizione dell'esperienza religiosa interna delle loro figure più significative.

Per questo motivo, le pagine hegeliane che Dilthey analizza sembrano assegnare una certa rilevanza all'analisi della struttura psichica non soltanto di Abramo, che rappresenta il punto apicale dell'evoluzione dello spirito ebraico, ma anche di alcuni altri personaggi veterotestamentari che storicamente lo hanno preceduto e che hanno preparato il processo di formazione dello spirito del popolo¹⁵⁷.

In questo senso va perciò inteso il breve ed enigmatico passaggio testuale nel quale il filosofo di Biebrich sostiene che la ricostruzione di Hegel "segue le poche tracce oscure" che si sono conservate nel cammino del genere umano fino ad Abramo"¹⁵⁸ (*er geht den "wenigen dunkeln Spuren" nach welche vom Gange des Menschengeschlechtes bis zu Abraham sich erhalten haben*). Queste "tracce oscure", in realtà, altro non sarebbero se non i vissuti - storico-psicologici - dei personaggi veterotestamentari muovendo dai quali, a detta di Hegel, comincia a rendersi comprensibile il processo di formazione delle strutture della coscienza religiosa ebraica¹⁵⁹.

Alla luce di ciò, secondo Dilthey, è possibile scorgere il motivo dell'interesse hegeliano per la storia di Noè e di Nimrod e per i caratteri che a livello propriamente psichico consentono di distinguere le due figure. Esse prendono a differenziarsi a partire dal modo in cui reagiscono all'evento del diluvio universale tracciando due strade alternative per "ricostruire l'unità del mondo dilacerato" (*die Einheit der zerrissenen Welt*).

La ricostruzione hegeliana prende allora le mosse proprio dalla narrazione biblica del diluvio, nella quale il filosofo di Stoccarda individua il primo momento del processo di estraneazione dello spirito ebraico dalla natura, e perciò la radice stessa di quella separazione tra forze umane, naturali e divine che nell'*Erlebnis* di Abramo trova "il punto finale di un lungo sviluppo" (*das Ende einer langen Entwicklung*).

Ecco allora che Hegel, nel seguire le "poche tracce oscure" dello sviluppo dello spirito ebraico, prova a ricostruirne il percorso muovendo dall'evento originario che ha prodotto il primo momento di auto-estraneazione:

157 Sulla funzione della struttura psichica nella comprensione del mondo storico-umano, cfr. H.-U. Lessing, *La concezione di una psicologia della struttura in Dilthey e il significato di essa nella sua filosofia delle scienze dello spirito*, in M. G. Lombardo (a cura di), *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, Padova 2003, pp. 37-54.

158 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 70; trad. it. p. 110.

159 Sull'intreccio tra storia e biografia in Dilthey, con specifico riferimento al *Leben Schleiermachers* e alla *Jugendgeschichte Hegels*, cfr. F. D'Alberto, *Biografia e filosofia. La scrittura della vita in Wilhelm Dilthey*, Milano 2005.

Il primo momento della separazione è rappresentato dal diluvio. Nella misura in cui l'uomo sperimenta la natura come un nemico, la sua fede in essa viene distrutta, e al suo posto subentra la "sfiducia più smisurata". "Poiché per un uomo con la coscienza pura nulla è più scandaloso della vista di un uomo ucciso - sia pure in seguito a un giudizio e a ragione, oppure a torto - da una forza fisica superiore, contro la quale egli non può avere alcuna difesa".¹⁶⁰

Il testo diltheyano riporta alcuni passaggi del manoscritto nei quali Hegel delinea lo slittamento della coscienza del popolo ebraico dalla "fede" (*Glaube*) alla "sfiducia più smisurata" (*der ungeheuerste Unglaube*) nella natura.

Il diluvio segna allora una rottura irreversibile del rapporto di affinità-fiducia tra forze umane e forze naturali, e produce nel contempo la differenziazione dell'unità originaria della vita in due forze contrapposte. Per questa ragione, a detta di Hegel, a partire da questo evento traumatico "l'uomo sperimenta la natura come un nemico, la sua fede in essa viene distrutta" (*indem hier der Mensch die Natur als ein Feindliches erfährt, wird sein Glaube an sie zerstört*), ed egli inizia a vedere nella natura stessa quella forza di ordine superiore "contro la quale egli non può avere alcuna difesa" (*gegen die er keine Regung der Verteidigung haben kann*).

Una volta individuato il momento di rottura originario a partire dal quale la vita si auto-differenzia in forze contrapposte, la fenomenologia hegeliana della coscienza religiosa ebraica si porta adesso sul terreno del vissuto psichico di Noè e Nimrod, mostrando come essi, di fronte allo stesso evento di rottura, provano a ricostruire "l'unità del mondo dilacerato" senza tuttavia riuscire a riconciliare "le forze estranee che si contrapponevano allo spirito giudaico":

Ma tra ciò che è separato in tal modo è possibile soltanto il rapporto che sussiste tra dominante e dominato. E poiché esso può essere raggiunto in due modi, "in un pensato o in un reale", Hegel costruisce un duplice sviluppo a partire dal giudizio universale. Noè ricostruì l'unità del mondo dilacerato in un rapporto di dominio trascendente, nell'ideale solo pensato di Dio e della sua legislazione, mentre Nimrod cercò una difesa nei confronti della natura, sottomise gli animali alla legge del più forte, mantenne gli uomini uniti con la forza, e si levò persino contro Dio per impedire un nuovo diluvio. Né l'uno né l'altro riconciliarono le forze estranee che si contrapponevano allo spirito giudaico e costituivano il suo destino. Già in questo passo dell'esposizione hegeliana compare l'opposizione fra lo sviluppo ebraico e quello greco; egli ricorda Deucalione e Pirra, che conclusero una pace d'amore con la natura, diventando progenitori di nazioni più belle.¹⁶¹

Infatti se la figura di Noè esprime la possibilità ricomporre la frattura "in un rapporto di

160 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 70; trad. it. p. 110.

161 Ivi, pp. 70-71; ibidem.

dominio trascendente" (*in einem transzendenten Herrschaftsverhältnis*) proiettando la conciliazione "nell'ideale solo pensato di Dio e della sua legislazione", la figura di Nimrod di contro esprime la possibilità di unificare ciò che è separato tramite un rapporto di dominio reale che poggiava sulla sua stessa capacità di mantenere gli uomini "uniti con la forza" (*er hielt die Menschen durch Gewalt zusammen*).

E tuttavia, entrambe le soluzioni sono soltanto due diverse forme di realizzazione dello stesso schema di rapporto "che sussiste tra dominante e dominato" (*das Verhältnis des Herrschenden und des Beherrschten*), non riuscendo di fatto nel loro intento di riconciliare lo spirito ebraico con le forze estranee che gli si contrapponevano.

In questo "duplice sviluppo" che viene a prodursi "a partire dal giudizio universale" Hegel, secondo il filosofo di Biebrich, avrebbe individuato la radice del destino dello spirito ebraico ed il primo momento di rottura dell'unità indifferenziata della vita.

Nel passo che abbiamo citato, infatti, Dilthey non manca di rilevare come ancora una volta l'esposizione hegeliana si appunti sull'"opposizione tra sviluppo ebraico e greco", contrapponendo "la pace d'amore con la natura" conclusa dalle figure di Deucalione e Pirra al rapporto conflittuale tra spirito ebraico e forze della natura che trova espressione nel carattere di Abramo:

Il tipo perfetto dello spirito ebraico, con la sua mancanza di amore e la sua estraneità alla natura, è per Hegel, come già si è detto, Abramo, al quale egli si dedica subito narrando la storia e descrivendone il carattere. Abramo si era staccato senza motivo dalla patria e della famiglia, e anche in seguito nella sua vita dominarono la separazione e l'opposizione. [...] Con la terra in cui visse da nomade non strinse alcun rapporto. Andò tra gli uomini come uno straniero, e quando si imbatteva in essi se ne serviva senza stringere amicizia.¹⁶²

La descrizione del carattere di Abramo assume dunque una funzione di rilievo nel comprendere il motivo per il quale la categoria della *Fremdheit* costituisce a ben vedere la categoria dominante sotto cui leggere lo sviluppo dello spirito ebraico, e ciò perchè "estraneazione", "separazione" e "opposizione" sembrano essere gli elementi qualificanti dell'esperienza vissuta di Abramo, muovendo dai quali sarebbe possibile dedurre i caratteri della coscienza religiosa ebraica.

Infatti, nel mostrare come Hegel poggi sulla descrizione della disposizione interiore di Abramo per ricavare i tratti costitutivi della religiosità ebraica, aggiunge Dilthey:

E poichè per Hegel la religione è sempre e soltanto espressione di una disposizione dell'anima umana, e in essa la vita reale viene completata in una totalità, egli deduce da tali

162 Ivi, p. 71; trad. it. p. 111.

caratteri della vita di Abramo la sua fede. Abramo aveva bisogno di un signore, di un soccorritore, di un al di là al cui pensiero si sentisse elevato al di sopra della miseria del suo al di qua.¹⁶³

La religione di Abramo viene dunque a definirsi come esigenza di riempimento delle lacune della "vita reale" nell'idea di una totalità compiuta che però trova la propria collocazione sul piano della trascendenza, ovvero in quell'"al di là" attraverso cui Abramo prova ad innalzarsi idealmente "al di sopra della miseria del suo al di qua".

Nell'esperienza di fede ebraica, Dio viene allora a costituire il principio di unificazione esterno che sopperisce alle lacune della vita effettuale, configurandosi dunque come "forza di compensazione" della debolezza e dell'estraneità del popolo ebraico:

Il Dio di Abramo è il signore del nascente popolo ebraico, che vede in lui il suo elemento unificatore e nella sua forza la compensazione della propria debolezza; questo Dio si comporta verso gli altri popoli con la stessa estraneità e ostilità di Abramo.¹⁶⁴

Questa forma di rapporto religioso sembra dunque generarsi nel punto di incrocio tra l'esperienza vissuta di Abramo e le condizioni reali di vita del suo popolo.

D'altra parte, l'esperienza dell'"estraneità" costituisce il motivo dominante sia della disposizione psichica di Abramo che della disposizione spirituale del suo popolo, venendo di fatto a tradursi nella rappresentazione di un Dio trascendente che riproduce "la stessa estraneità ed ostilità di Abramo".

2. L'articolazione del rapporto religioso tra Abramo e Mosè

La fenomenologia hegeliana della coscienza religiosa ebraica perviene adesso, secondo Dilthey, al proprio punto di svolta. Dopo avere ricostruito, sulla base della narrazione veterotestamentaria, il processo di formazione dello spirito ebraico lungo la linea che dalla coscienza di Nimrod e di Noé perviene a quella di Abramo, il manoscritto di Hegel prende ad esaminare le fasi della storia della religiosità ebraica che vanno grosso modo dall'esodo dall'Egitto fino al regno di Salomone. Ripartendo da quest'ultima fase della storia dell'ebraismo, Hegel procederà ad una descrizione delle condizioni storico-politiche entro le quali la spinta oppositiva propria dello spirito ebraico si è rovesciata nel suo contrario, ovvero nella tendenza alla riconciliazione dello spirito con se stesso annunciata

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Ibidem.

dall'esperienza religiosa cristiana.

Qui Hegel prende ad esaminare il carattere di un altro personaggio chiave per la comprensione dello spirito ebraico. Muovendo dalla narrazione dell'operato di Mosè, il manoscritto hegeliano secondo Dilthey restituisce un quadro storico-psicologico capace di esprimere le strutture dell'esistenza ebraica e le forze che in essa agiscono:

Dopo Abramo la storia ebraica raggiunge un livello ulteriore di religiosità nella legislazione di Mosè. Crescono l'estraneazione dagli uomini e dalla natura, la povertà, la mancanza di ogni aiuto nel bel mezzo delle potenze che circondano il popolo, e quindi il bisogno di compensazione deve accrescere l'aspirazione alla trascendente potenza di Dio. L'esodo dall'Egitto fu opera unicamente del Dio giudaico e di Mosé, il popolo si comportò in modo passivo, senza compiere gesta eroiche.¹⁶⁵

Se dunque nella coscienza di Abramo lo spirito conflittuale dell'ebraismo perviene a maturazione, le vicende relative alla schiavitù del popolo ebraico e all'esodo dall'Egitto rappresentano il momento di massima estraneazione del popolo di Abramo, al quale segue un significativo incremento del "bisogno di compensazione" (*Bedürfnis der Ergänzung*) e dunque un accrescimento dell'"aspirazione alla trascendente potenza di Dio" (*eine gesteigerte Energie der Transzendenz des Gottes*).

In questo senso Dilthey rileva il modo in cui Hegel, muovendo dalle vicende storiche del popolo ebraico, rinviene un rapporto direttamente proporzionale tra auto-estraneazione ed aspirazione al trascendente. Per questo motivo al crescere dell'"estraneazione dagli uomini e dalla natura" (*Entfremdung von den Menschen wie von der Natur*), cui segue una crescente percezione d'impotenza nel rapporto con le altre potenze ostili, viene sempre più ad alimentarsi l'esigenza di una forza compensativa.

Questa dinamica permetterebbe allora di spiegare il significato delle principali rappresentazioni religiose dell'ebraismo, prima fra queste l'idea del Dio trascendente e legislatore che costituisce il perno stesso attorno a cui ruota la narrazione dell'esodo dall'Egitto sotto la guida di Mosè.

Le lacerazioni che definivano la disposizione d'animo interna di Abramo, e che si riproducevano in ogni aspetto della vita degli ebrei, vengono adesso formalizzate e portate a piena espressione nella rappresentazione del Dio invisibile, "eternamente fuori di loro, non visto, non sentito", e dalla cui "volontà nascosta" procede la legge che vincola e disciplina la vita del popolo ebraico.

Questo modo di concepire il rapporto religioso si traduce in una forma di fede nella

165 Ivi, pp. 71-72; trad. it. p. 112.

quale la relazione di dipendenza dell'uomo da Dio viene spinta fino allo svuotamento ontologico della sfera dell'umano ed al riempimento assoluto della sfera del divino. Per queste ragioni, scrive Dilthey poggiando su alcune notazioni hegeliane:

La fede giudaica è una "religione che procede dall'infelicità ed è per l'infelicità". È la fede in una potenza estranea e soccorritrice. Se l'oggetto infinito è tutto, l'uomo è nulla, esiste "solo per grazia di quello". Questa fede non è in grado di esprimere l'invisibile lontananza di Dio, perché tutto ciò che è visibile diviene in quanto tale limitato: così Mosè poté mostrare il suo Dio al popolo solo nel simbolo del fuoco, indeterminato e privo di forma. [...] La triste fede monoteistica degli Ebrei si ripercuote poi sulla loro vita: di fronte a questo Dio l'uomo è privo di significato; se il soggetto infinito è tutto il suo popolo in sé è senza valore, vuoto e senza vita; il popolo è qualcosa in quanto la divinità lo fa essere tale; è un prodotto che di per sé non ha nessun diritto e nessun amore, e al quale restano soltanto la dipendenza spirituale e un'esistenza animalesca, mentre tutto ciò che è ideale, libero, bello è bandito dalla vita come irreali.¹⁶⁶

Per ben due volte, e a brevissima distanza, Dilthey rimarca quello che secondo Hegel sembra costituire il carattere centrale dell'esperienza di fede ebraica nel momento della sua massima espressione, ovvero il rapporto di "dipendenza spirituale" in ragione del quale "se l'oggetto infinito è tutto, l'uomo è nulla". E così, stando a questo schema di rapporto, anche il popolo ebraico "in sé è senza valore, vuoto e senza vita": esso è piuttosto "qualcosa" solo in quanto "la divinità lo fa essere tale", e l'unità stessa del popolo ebraico sembra trovare il proprio principio nella "potenza estranea e soccorritrice" di Dio.

La fede ebraica perciò non riesce a realizzare appieno la forza unificante propria di ogni processo religioso. Ciò si evidenzia nell'impossibilità, interna all'ebraismo, di "esprimere l'invisibile lontananza di Dio" in una forma determinata e visibile, obbligando Mosè a ricorrere al simbolo del fuoco, "indeterminato e privo di forma", al fine di "mostrare il suo Dio al popolo".

L'esperienza di fede presso il popolo ebraico viene allora a configurarsi come esperienza di una unificazione mai realizzata tra l'umano ed il divino e tra il popolo ebraico e gli altri popoli. Ciò perché il momento sintetico viene posto sempre oltre i due poli dell'antitesi. E poiché l'elemento unificante sta sempre fuori i poli dell'unificazione, esso finisce con il produrre solamente sintesi ideali che hanno il loro punto di concentrazione nel concetto "solo pensato" dell'"oggetto infinito".

Scriva Dilthey:

Hegel ha inteso infine questo rapporto alla luce del nesso concettuale di antitesi e sintesi: le antitesi sono costituite dal popolo ebraico da una parte e dal resto del genere umano dall'altra,

¹⁶⁶ Ivi, p. 72; trad. it. pp. 112-113.

la sintesi di entrambe è l'oggetto infinito, essenza di ogni verità e di ogni relazione, che quindi è propriamente il soggetto infinito.¹⁶⁷

Il passo diltheyano introduce però ad un passaggio concettuale di particolare rilievo teorico. Infatti, se è vero che in prima battuta Hegel ha visto nell'"oggetto infinito" un momento di ricomposizione solamente ideale dell'unità dilacerata della vita, egli prefigura poi il rovesciamento dialettico del concetto di "oggetto infinito" in quello di "soggetto infinito", evidenziando il carattere dialettico della relazione religiosa, ma soprattutto introducendo l'idea del soggetto divino come forza sintetica, "essenza di ogni verità e di ogni relazione", capace di ri-unificare ciò che è separato ri-mettendolo in relazione.

E tuttavia, benché Hegel rinvenga nella storia della religiosità ebraica l'idea di Dio come momento sintetico tra istanze opposte, egli mette subito in luce il limite della rappresentazione ebraica del soggetto-oggetto infinito come verità di ogni relazione, mostrando come la legislazione mosaica, nel riprodurre la scissione, finisca con il rafforzare il "rapporto di dominio trascendente" tra le forze umane e la potenza divina:

Hegel deriva poi da questa religiosità giudaica il principio generale cui si ispirerebbe la legislazione mosaica: "Tutta questa legislazione deriva dall'idea: Dio è il signore, tutto il vostro agire o è servizio a lui o è un godimento che egli vi ha concesso. Di conseguenza gli ebrei in questa legislazione non sono nulla in quanto cittadini; ciascuno ha valore solo in relazione a Dio, e quindi le loro azioni devono essere collegate il più possibile con la religione: lo Stato risulta qualcosa di estraneo al di fuori dell'uomo".¹⁶⁸

La legislazione mosaica viene dunque a costituire una sorta di formalizzazione delle caratteristiche strutturali dello spirito ebraico di cui Hegel ha seguito fin qui lo sviluppo storico-religioso. La figura di Mosè e le vicende narrate nell'Esodo esprimono nella forma più evidente i caratteri della vita e della religiosità del popolo ebraico, rappresentando per Hegel il momento in cui storicamente è venuta a prodursi la piena esternalizzazione dell'*Erlebnis* religioso di Abramo.

Il punto apicale del processo di divaricazione della vita di Dio dalla vita dell'uomo si dà proprio in quei passaggi narrativi in cui Dio si rivela a Mosè prima tramite il simbolo di una forza informe, cioè il fuoco, poi sotto la forma della legge imperativa che procede dalla sua volontà incondizionata: in queste due modalità di manifestazione, Dio si rivela all'uomo come l'assolutamente altro da lui, come l'essenza inesprimibile che si rivela nascondendosi. Infatti, scrive Dilthey, "deriva parimenti dal rapporto degli Ebrei con Dio il

¹⁶⁷ Ivi, pp. 72-73; trad. it. p. 113.

¹⁶⁸ Ivi, p. 73; ibidem.

fatto che questi non si palesi a Mosè in verità che esprimono la sua essenza, bensì solo in ordini che procedono dalla sua volontà nascosta"¹⁶⁹.

3. L'evoluzione della religiosità ebraica tra l'età di Salomone ed il declino del regno d'Israele: trasformazioni storico-politiche e mutamento del punto di vista religioso

L'ultimo stadio della storia della religione ebraica, secondo Hegel, coincide con l'età di Salomone, cui segue l'inizio del declino del regno d'Israele ed il tramonto dell'autonomia politica del popolo ebraico, condizioni che determinarono la lacerazione della sua unità interna in sette e comunità eterogenee. Da queste separazioni procedette "la rivoluzione che portò dalla coscienza giudaica a quella di Cristo".

Scrive Dilthey:

Lo stadio successivo della storia della religione giudaica che Hegel descrive dettagliatamente giunge fino all'epoca di Gesù. La linea storica che egli traccia fino a questo periodo percorre i punti significativi che ora elencheremo. L'età di Salomone appare ad Hegel piuttosto negativa sotto il profilo politico, contrariamente al giudizio dominante, e dal punto di vista religioso invece più felice e perfetta. Gli Ebrei si riconciliarono con gli stranieri e con la stessa natura, assimilando il culto dei popoli vicini. [...] Ma la loro forma di vita religiosa trasformò anche in questo caso l'amicizia in un rapporto di servitù. Punto di partenza per la trasformazione che portò alla religione di Cristo fu la decadenza e il tramonto della loro autonomia. "L'oppressione destò nuovamente l'odio, e con ciò si risvegliò il loro Dio".¹⁷⁰

Dilthey pare a questo punto soffermarsi su quello che per Hegel sembra essere un punto cruciale nella storia dello spirito ebraico, e che in realtà ha la sua premessa nell'idea secondo la quale vi è un rapporto di coesistenza tra il piano dell'esperienza religiosa e quello dell'esperienza storico-politica.

Infatti, nell'istituire un collegamento fra il tramonto dell'autonomia politica del regno d'Israele e il risveglio dello spirito di contraddizione dell'antica fede ebraica, a detta di Dilthey i manoscritti hegeliani sviluppano l'idea che dietro ogni forma di esperienza religiosa vi sia la concreta tensione del *Leben* all'unità. Questa tensione, non potendo mai realizzarsi compiutamente nell'effettualità storico-politica, si ritraduce nella rappresentazione religiosa dell'oggetto infinito come momento sintetico che sta sempre al di là del mondo storico e degli ordinamenti politici.

Appuntando la propria attenzione sulle dinamiche strettamente storico-politiche, e

¹⁶⁹ Ibidem; trad. it. p. 114.

¹⁷⁰ Ivi, p. 73-74; Ibidem.

descrivendo il modo in cui esse si sono articolate, Hegel rintraccia nei materiali storici gli indizi sulla cui base egli può formulare l'ipotesi di un rapporto di coesistenzialità tra il declino dell'autonomia politica di un popolo e la trasformazione della sua coscienza religiosa.

Stando alla ricostruzione hegeliana, che Dilthey adesso prende ad esaminare, la perdita della libertà del popolo ebraico andrebbe messa in rapporto con la trasformazione della sua coscienza religiosa durante il regno di Salomone.

In questa fase della storia del regno, a detta di Hegel, il popolo d'Israele istituirà rapporti conciliati con i popoli stranieri e con i loro culti religiosi, ponendo con ciò le basi per il declino dello "spirito di inimicizia e di devastazione" su cui poggiava la loro capacità di mantenersi uniti nello Stato, opponendosi agli altri popoli e conservando perciò l'indipendenza da essi.

Infatti, se per Hegel il regno di Salomone esprime il momento di maggiore felicità e compiutezza della vita religiosa del popolo ebraico, sotto il profilo prettamente politico esso costituisce l'inizio del declino del regno d'Israele, venendo a configurare un allentamento della forza coattiva della legge mosaica destinato a tradursi nella rottura di quello che per Hegel è "l'antico vincolo di odio" che teneva assieme la comunità.

L'interpretazione hegeliana delle cause del declino dell'autonomia politica del regno sembra dunque essere incentrata su una sorta di fenomenologia della coscienza religiosa nell'età di Salomone. A partire da questa egli prova a costruire una fenomenologia del declino del regno d'Israele, mostrando come il raggiungimento della felicità religiosa del popolo ebraico abbia determinato il collasso "di tutta la loro legislazione" e con esso anche il tracollo dello Stato.

Scriva Hegel nel frammento riguardante "il destino del popolo ebraico" (*das Schicksal des jüdischen Volks*):

Con lo svanire delle difficoltà, svaniva negli ebrei anche lo spirito di inimicizia e di devastazione, il loro El Shaddai, il loro Dio della necessità. Sentimenti più umani affioravano nel loro cuore, producendo così rapporti più amichevoli. Essi presentivano spiriti più belli e servivano gli dèi stranieri. Ma ora appunto in questo servire li assaliva il loro destino; essi non potevano essere adoratori di questi dèi, ma solo servi; mentre prima il mondo era soggetto a loro stessi e al loro ideale, ora ne erano divenuti dipendenti. Con ciò avevano perduto la forza che si fondava solo sull'inimicizia; ed il legame del loro stato si era completamente sciolto.¹⁷¹

La dinamica descritta da Hegel esibisce un carattere di paradossalità in ragione del fatto che l'istituzione di "rapporti più amichevoli", favorita dal ritirarsi dello "spirito di

¹⁷¹ *Hegels theologische Jugendschriften*, cit. p. 257; trad. it. cit. pp. 389-390.

inimicizia", da un lato si è tradotta in una riappacificazione tra il popolo ebraico e i popoli stranieri; dall'altro lato questa apertura all'estraneo si è convertita in una forma di asservimento ad esso, dal momento che la forza del popolo ebraico "si fondava solo sull'inimicizia" e sulla sua capacità di identificarsi come popolo solo nell'opposizione agli altri popoli. Venuta meno la conflittualità, viene dunque meno non soltanto il fondamento della sua forza, ma anche la radice della sua stessa identità, costituitasi nel conflitto con le forze ad esso estranee.

Da questo contesto, secondo Hegel, deriva il tracollo dell'unità di uno Stato che aveva avuto la propria ragione d'essere nell'opposizione agli altri stati; la libertà dello Stato ebraico veniva infatti a declinarsi - in senso negativo-oppositivo - come indipendenza ed estraneità dal resto dell'umanità, così come la libertà incondizionata del Dio ebraico veniva ad esprimersi nella sua assoluta estraneità e lontananza dall'uomo e dalla natura, rinforzando lo "spirito d'inimicizia" del suo popolo.

Si comprende allora per quale motivo, secondo Hegel, l'apertura all'estraneità e l'istituzione di rapporti più amichevoli con l'altro determinarono l'indebolimento della forza di reazione del popolo ebraico, gettando di fatto le basi per il declino dell'autonomia del suo regno.

Su questo punto scrive Hegel:

Questo stato non poteva mai avere come suo sostegno il fatto che i cittadini avessero un sostegno: essi potevano sussistere come uniti in uno stato solo nella dipendenza comune da un qualcosa che fosse però solo loro, e contrapposto al resto dell'umanità. Con il culto di dèi stranieri essi erano infedeli non ad una sola delle leggi che noi chiamiamo leggi costituzionali, ma al principio stesso di tutta la loro legislazione e del loro stato.¹⁷²

Alla luce del testo di Hegel diviene allora chiaro il passo del testo diltheyano. In riferimento al modo in cui gli ebrei si aprirono agli altri popoli e ai loro culti, si dichiara che "la loro forma di vita religiosa trasformò anche in questo caso l'amicizia in un rapporto di servitù", e ciò perché all'antico vincolo di dipendenza dal loro Dio si sostituì un nuovo vincolo di dipendenza dai popoli con i quali istituirono relazioni di amicizia.

Focalizzando il problema del destino del popolo ebraico, scrive il filosofo di Stoccarda:

Con il loro umanizzarsi, anche se essi potevano avere puri sentimenti e non essere di nuovo servi di ciò che originariamente era libero, la loro forza scomparve. Ora si trovavano in una condizione contraddittoria: come avrebbero potuto d'un tratto scuotere il loro interno destino, l'antico vincolo di odio, e organizzare la bella unione? Essi furono ben presto risospinti a quel

172 Ibidem; trad. it. p. 390.

destino, poiché in questo dissolversi della loro comunità e del loro stato divennero preda dei più forti, la loro commistione con gli altri popoli divenne dipendenza da questi.¹⁷³

Il brano del manoscritto hegeliano mostra come lo spirito ebraico non riesca a trascendere un modo di pensare e di agire basato sullo schema di rapporto dominante-dominato, e questa incapacità strutturale di trascendere le sue stesse categorie viene indicata da Hegel con il concetto di "destino". Infatti, anche quando storicamente si crearono le condizioni per superare ogni vincolo di dipendenza, il popolo ebraico secondo Hegel sostituì la dipendenza dal proprio Dio con la dipendenza dagli dèi degli altri popoli, dimostrando come il suo destino sia quello di essere sempre risospinto in una qualche forma di rapporto di dominio.

Ed il paradosso dello spirito ebraico, ciò per cui esso è sempre in una situazione contraddittoria, consiste nel fatto che anche il suo "impulso all'indipendenza" si configura come impulso a dipendere da qualcosa, motivo per il quale esso vede nella dipendenza dal proprio Dio la garanzia della propria libertà. Per questa ragione, scrive Hegel, di fronte alla perdita dell'autonomia seguita alla dissoluzione della loro comunità, "l'oppressione destò di nuovo l'odio e con ciò si risvegliò il loro Dio: il loro impulso all'indipendenza fu propriamente impulso a dipendere da qualcosa di proprio".¹⁷⁴

Questa involuzione dello spirito ebraico, oltre a produrre una disarticolazione della rete di rapporti con gli altri popoli, si riprodurrà per rimbalzo anche nei rapporti interni alla comunità ebraica vale a dire nel modo in cui la compagine comunitaria, venuta meno la libertà politica del regno, tende a disaggregarsi "per gradi diversi di riflessione" in piccole comunità autonome e contrapposte.

Scrivendo Hegel:

Dopo la scomparsa dell'effimero ma gravissimo regno di Salomone le nuove forze che avevano intrecciato l'introduzione della monarchia alla sfera del loro destino (ambizione sfrenata, signoria impotente), lacerarono completamente il popolo ebraico e volsero contro le sue stesse viscere la medesima rabbiosa mancanza di amore e di divinità che finora esso aveva rivolto contro altre nazioni; essi volsero il loro destino contro se stessi con le proprie mani. Il popolo imparò almeno a temere nazioni straniere, da popolo dominante nell'idea divenne un popolo dominato nella realtà e acquistò il senso della sua dipendenza dallo straniero.¹⁷⁵

Qui Hegel pone in rilievo un altro aspetto della questione: non potendo più ripristinare l'autonomia perduta, e avendo ormai acquisito e consolidato "il senso della dipendenza

¹⁷³ Ivi, p. 258; trad. it. pp. 390-391.

¹⁷⁴ Ibidem; trad. it. p. 391.

¹⁷⁵ Ivi, p. 259; trad. it. pp. 391-392.

dallo straniero", il popolo ebraico cominciò allora a rivolgere verso se stesso quello stesso spirito di inimicizia che fino ad allora "aveva rivolto contro altre nazioni", rivelando così quello che secondo Hegel è il limite invalicabile della coscienza ebraica e dunque il suo stesso "destino".

Il ripristino della dipendenza dalla legge veterotestamentaria dopo la fase di contaminazione con i culti degli altri popoli, si esprime secondo Hegel con una forza reattiva tale da rasentare il fanatismo. Infatti, sarà proprio nel rafforzamento della dipendenza dalla legge e nel recupero delle loro pratiche di culto che essi troveranno l'unico spazio per esercitare ancora una volontà propria. Laddove "il dissolversi della loro comunità" e dello Stato indipendente implicò la dissoluzione dello spazio di riferimento comune per l'esercizio della volontà dei soggetti singoli.

Scrive ancora Hegel in chiusura del manoscritto sul destino dello spirito ebraico:

Quanto più estesa era la dipendenza degli ebrei dalle loro leggi, tanto più essi dovettero ostinarsi nell'unica cosa in cui potevano avere ancora una volontà propria, il loro stesso culto, quando questo trovava un'opposizione. E con quanta leggerezza essi si fecero corrompere a divenir infedeli alla loro fede, quando quel che era ad essi estraneo si avvicinò loro senza ostilità e quando non si trovavano in situazioni di bisogno e le loro misere ambizioni erano soddisfatte, con altrettanta pervicacia combatterono per il loro culto quando esso fu attaccato. [...] E quanto più la loro vita fu maltrattata e nulla fu lasciato loro di non dominato o di sacro, tanto più il loro agire divenne la furia più empia, il fanatismo più selvaggio.¹⁷⁶

Il culto costituisce l'unico spazio entro il quale il popolo ebraico può esprimersi liberamente, anche se in realtà, ribadisce Hegel, la sua libertà nell'esercizio del culto assume la forma della "dipendenza da qualcosa di proprio".

Dunque, dal momento in cui lo spazio pubblico che era perimetrato dallo Stato indipendente si contrae fino a scomparire, la volontà dei singoli non può più riconoscersi né tantomeno dispiegarsi nella vita della comunità ormai lacerata. Ripiegandosi così all'interno delle sette religiose, ciascuna delle quali declina in forma diversa l'idea del rapporto uomo-Dio ed esprime un diverso modo di pensare la ricostruzione dell'unità dilacerata della comunità.

L'involuzione della coscienza religiosa ebraica negli anni che seguono la fine del regno di Salomone viene così tratteggiata nel testo diltheyano:

La forza del popolo tuttavia si rivolse in questo caso verso l'interno, ripiegandosi su se stessa. Di tanto in tanto uomini ispirati cercavano di mantenere saldo l'antico genio: "Ma i profeti ebrei accendevano la loro fiamma alla fiaccola di un demone languente". Il tempo della

¹⁷⁶ Ivi, p. 260; trad. it. p. 393.

fantasia e della teofania era finito, il popolo era pervenuto a gradi diversi di riflessione, e si costituirono così sette, correnti e partiti. "Ma poiché questa attività all'interno dell'uomo stesso è rivolta a se stessa, questa vita interiore non ha il suo oggetto fuori di sé, come lo ha invece l'interesse di un grande cittadino, e nemmeno lo può mostrare", essa poté rappresentarsi solo in un'esteriorità che si riferiva alla vita senza riuscire a darle forma.¹⁷⁷

Quello che il testo hegeliano riportato da Dilthey pone all'attenzione è la disarticolazione di quella relazione originaria tra il livello della vita interiore e l'esteriorità dell'unione dei singoli nello Stato che si basa sulla coscienza del singolo di essere una delle parti costitutive di un intero. Questo è il motivo per cui quando "la vita interiore non ha il suo oggetto fuori di sé, come lo ha invece l'interesse di un grande cittadino", essa si ritrae dalla compagine pubblica rivolgendo l'azione verso l'interno e proiettando la propria esigenza di completamento - che le condizioni politiche non possono più garantire - nella rappresentazione ideale di un'esteriorità che si riferiva alla vita senza riuscire a darle forma".

Non potendo più trovare nella compagine unitaria dello Stato indipendente il completamento della propria vita individuale, il soggetto singolo cerca di completare la propria esistenza riferendosi ad una totalità puramente ideale che egli si rappresenta nella forma di un oggetto infinito e trascendente. Per questa ragione il declino del regno d'Israele verrebbe a produrre la lacerazione di quel rapporto tra i singoli nell'unità dello Stato che in qualche modo, anche se fondato esteriormente in una forza trascendente, si era realizzato negli anni dell'indipendenza del regno.

Prodottosi dunque lo scollamento tra i singoli e lo Stato - e tra i singoli fra di loro - e venuta meno la possibilità per il singolo di completare la propria vita riconoscendosi come parte della comunità politica, ecco che l'esigenza di un completamento della vita singola in una struttura vitale superiore venne trasferita nell'unità trascendente del divino o procrastinata in un tempo ancora da venire.

Al fine di illustrare i vari modi attraverso i quali il popolo ebraico ha declinato questa spinta all'auto-completamento, Dilthey lascia eprimere lo stesso Hegel riportando un passo del suo manoscritto:

"Per sottrarsi a questa sconcertante realtà gli uomini cercarono conforto nelle idee; l'ebreo comune nella speranza della prossima venuta del Messia, i farisei esercitando il culto e agendo secondo l'oggettività presente, mentre i sadducei cercarono conforto nella molteplicità di un'esistenza mutevole, gli esseni in qualcosa di esterno, in una fratellanza che escludesse ogni proprietà causa di divisione e li rendesse un'unità viva

177 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 74; trad. it. pp. 114-115.

senza molteplicità".¹⁷⁸

Gli esempi addotti da Hegel, secondo Dilthey, descrivono il modo in cui ogni settore del mondo ebraico ha sviluppato una specifica risposta compensativa di fronte allo stesso evento, ovvero la privazione dell'autonomia politica. A partire dal declino del regno d'Israele, e dallo scollamento delle articolazioni della sua struttura politica, viene innanzitutto a prodursi una proliferazione di sette, ciascuna delle quali prospetta una specifica rappresentazione del piano di completamento dell'esistenza del singolo.

Hegel perciò elenca e descrive il modo in cui ogni settore della società ebraica ha risposto alla perdita della libertà politica. Così se l'ebreo comune proietta nella venuta del Messia il completamento della propria esistenza, i Farisei si completano nelle forme della ritualità meccanica. E ancora, mentre i sadducei superano i limiti della loro esistenza consegnandosi, quasi in uno stato di passivo abbandono, alla molteplicità mutevole della vita, gli esseni, in maniera opposta e simmetrica, si traggono fuori dalla molteplicità disaggregata, cercando rifugio nell'eternità di un'"unità viva senza molteplicità".

In questa breve descrizione, secondo Dilthey, Hegel ancora una volta rintraccia il collegamento tra le forme della rappresentazione religiosa e le strutture della vita, mostrando come lo slancio del *Leben* all'unificazione di sé con sé tende ad attuarsi in due modi, ovvero a) in una proiezione delle *Vereinigung* nelle rappresentazioni simboliche della religione; b) nella spinta all'oltrepassamento di una coscienza religiosa data verso una nuova e più compiuta forma di religiosità. Ed è proprio a partire da queste premesse che Hegel, a parere di Dilthey, può iniziare a delineare il mutamento che dalle contraddizioni interne alla coscienza religiosa ebraica conduce allo sviluppo della coscienza religiosa di Gesù.

4. *L'analisi diltheyana del "Grundfragment": dalle contraddizioni della religiosità ebraica allo sviluppo della coscienza religiosa cristiana*

Il processo di transizione dalla religiosità ebraica alla nuova esperienza religiosa cristiana costituisce il tema centrale di un frammento che l'edizione Nohl riporta in appendice ai manoscritti raccolti in *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* con il titolo *Das Grundkonzept zum Geist des Christentums*¹⁷⁹, e che Dilthey nella

¹⁷⁸ Ibidem; trad. it. p. 115.

¹⁷⁹ *Hegels theologische Jugendschriften*, cit. pp. 385-398; trad. it. cit. pp. 564-581.

Jugendgeschichte Hegels presenta sotto il titolo di *das Grundfragment*.

Il filosofo di Biebrich, nel riconoscere il carattere fondamentale di questo frammento, procede ad una dettagliata esposizione del suo contenuto.

La centralità che secondo Dilthey questo frammento viene ad assumere è da ricondurre al fatto che nelle sue pagine Hegel sviluppa il rapporto osmotico che intercorre tra l'evoluzione delle condizioni storiche e politiche del popolo ebraico e l'evoluzione della sua coscienza religiosa. Essa descrive i passaggi che vedono lo spirito ebraico entrare "in contraddizione con gli ordinamenti esterni della vita" producendo una nuova coscienza religiosa tesa all'oltrepassamento delle separazioni.

Presentando il *frammento fondamentale* scrive Dilthey ad inizio paragrafo:

A questa storia del giudaismo fino al tempo di Gesù fa seguito un frammento in cui si delinea la rivoluzione che portò dalla coscienza giudaica a quella di Cristo. Le prime parole: "Al tempo in cui Gesù si presentò tra la nazione giudaica" mostrano che qui inizia la storia di Gesù, e in effetti per cinque pagine ne abbiamo una scorrevole esposizione: essa ha il compito di mostrare la necessità di questa rivoluzione.¹⁸⁰

La narrazione hegeliana della storia di Gesù viene perciò ad assumere, a parere di Dilthey, un significato paradigmatico. Ciò in ragione del fatto che il rovesciamento della coscienza ebraica viene a configurarsi come un processo necessario e/o oggettivo che ha la propria radice nel carattere strutturalmente contraddittorio dello spirito ebraico. Il suo originario impulso a produrre opposizioni in ogni dominio della sua esperienza di vita si ribalta adesso in un impulso contrario che viene ad espressione nella coscienza religiosa di Gesù.

L'analisi hegeliana della storia e delle strutture sociali del mondo ebraico mostra dunque come al crescere dell'opposizione, anche le forme di unificazione in un nesso ideale trascendente mostrano tutta la loro insufficienza. Da questo limite interno allo spirito ebraico viene allora a generarsi l'esigenza dell'oltrepassamento delle sue stesse strutture.

Il nuovo spirito della religione cristiana sorge dunque dall'interno dell'ebraismo stesso ed esprime l'impulso all'oltrepassamento di un ordinamento che contraddice l'esigenza di conciliazione della vita con se stessa.

In questo senso, secondo la lettura diltheyana, va dunque inteso l'incipit del "frammento fondamentale":

180 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. pp. 74-75; trad. it. p. 116.

Quando lo spirito entra in contraddizione con gli ordinamenti esterni della vita essi devono sparire, e questa era la situazione al tempo di Cristo: essa era caratterizzata dal continuo crescere della scissione, della opposizione e del disfacimento, come Hegel aveva mostrato nella storia della società ebraica.¹⁸¹

Questo brano diltheyano, tuttavia, espone un passaggio del frammento del manoscritto nel quale Hegel mostra come la transizione da una forma di coscienza religiosa ad un'altra riproduce esattamente il modo in cui, sul piano storico-politico, un ordinamento esistente può entrare in contraddizione con le concrete condizioni di vita generando con ciò "un desiderio, una aspirazione verso qualcosa di altro" (*so entsteht ein Suchen, ein Streben nach etwas anderem*).

Il passo hegeliano del *Grundfragment* che Dilthey espone, omettendone tuttavia la citazione, ribadisce espressamente questo plesso tematico:

Quando lo spirito si è ritirato da una costituzione e dalle sue leggi, e per i suoi mutamenti non corrisponde più ad essi, sorge un desiderio, una aspirazione verso qualcosa di altro che viene subito individuato in un qualcosa da cui sorge una molteplicità di immagini, di forme di vita, di esigenze e di attese che, se a poco a poco divergono tanto da non potere più stare l'una accanto all'altra, operano finalmente una esplosione e danno vita ad una nuova forma universale, ad un nuovo legame degli uomini; e quanto più lento è questo legame, quanto più lascia disuniti, tanto più c'è in esso il seme di nuove diseguaglianze e di nuove esplosioni.¹⁸²

La dinamica delineata da Hegel si innesta sul momento negativo della contraddizione come punto di snodo che determina, quasi con logica necessità, il modo in cui dalla contraddizione interna ad una forma di vita sorge la tensione all'oltrepassamento dei suoi stessi ordinamenti verso una nuova configurazione.

Questa aspirazione si esprime allora "in una molteplicità di immagini, di forme di vita, di esigenze e di attese" che nel produrre una rottura con gli ordinamenti costituiti danno origine "ad una nuova forma universale, ad un nuovo legame degli uomini" (*einer neuen allgemeinen Form, einem neuen Bande der Menschen ihr Dasein geben*).

Il modo in cui viene ad articolarsi il vincolo tra gli uomini sembra allora costituire il centro della riflessione hegeliana. Infatti, la transizione da una forma di vita ad un'altra viene a configurarsi come una trasformazione del modo stesso di rappresentarsi e di realizzare il legame tra i soggetti singoli in un nuovo ordinamento statale e costituzionale.

Il mutamento di coscienza può essere perciò misurato muovendo dal modo in cui viene ripensato lo schema di rapporto tra i singoli soggetti nella compagine della comunità politica, così come la forza di un ordinamento statale e costituzionale si misura dalla sua

¹⁸¹ Ivi, p. 75; ibidem.

¹⁸² *Hegels theologische Jugendschriften*, cit. p. 385; trad. it. pp. 564-565.

capacità di unire gli uomini tramite un vincolo di affinità che li tiene assieme dall'interno senza produrre rapporti di dominio. Tanto più saldo è il legame interno tra gli uomini nello Stato quanto maggiore sarà il grado di libertà della comunità politica. Ciò perché il rapporto tra i singoli, nella misura in cui non ha il proprio fondamento in un universale ad essi esterno ma nella loro stessa affinità interna, viene a configurarsi come un rapporto tra soggetti liberi ed uguali che per realizzarsi necessita di istituzioni libere.

Di contro, scrive Hegel, "quanto più lento è questo legame, quanto più lascia disuniti, tanto più c'è in esso il seme di nuove diseguaglianze e di nuove esplosioni" (*Je loser die Band ist, desto mehr Samen zu neuen Ungleichheiten und künftigen Explosionen liegt darin*).

Il discorso hegeliano è dunque impiantato sulla differenza tra il concetto di *Gleichheit* e quello di *Ungleichheit*, concetti guida attraverso i quali egli aveva già provato a definire la differenza tra la religiosità greca, centrata sull'uguaglianza fra la vita dell'uomo e la vita del divino, e la religiosità ebraica, costruita invece sull'ineguaglianza tra forze umane, divine e naturali.

Muovendo ancora una volta da questi concetti opposti, Hegel mostra come la religiosità cristiana sia protesa al superamento della *Ungleichheit* tra forze e forme di vita e dunque al ripristino della *Gleichheit* tra l'uomo e Dio e alla riproduzione di questo rapporto liberante all'interno della comunità cristiana.

5. La nuova coscienza religiosa di Gesù tra spinta alla riconciliazione della vita e radicamento nella finitezza dell'esperienza storica

L'esposizione diltheyana è tesa a mostrare come Hegel abbia progettato un piano di comprensione della transizione storico-religiosa che dal legalismo dello spirito ebraico conduce alla nuova morale contenuta nella religione di Gesù. Tale piano è basato sull'individuazione di nessi concettuali che esprimono e spiegano la necessità dello slittamento da una forma di coscienza religiosa ad un'altra.

Dopo avere illustrato le fasi e i modi della disatricolazione del spirito ebraico in sette e comunità contrapposte, e avendo mostrato come esse non siano riuscite a superare i limiti interni all'ebraismo rimanendo ancorate al "destino" del suo stesso spirito, Hegel espone adesso la sua interpretazione della storia di Gesù e della prima comunità cristiana che venne a costituirsi attorno a lui, proponendosi di comprendere le ragioni per le quali anche

il cristianesimo sarà in qualche modo risospinto nelle secche del settarismo ebraico.

Ciò per Dilthey costituisce l'indicatore di due elementi: a) la costitutiva impossibilità di pervenire ad una conciliazione (*Versöhnung*) ultimativa della vita con se stessa; b) la religione come forza di auto-costituzione del *Leben* ed espressione della sua costitutiva tendenza a porsi sempre oltre se stesso.

Nel "frammento fondamentale", dunque, Hegel muove dalle lacerazioni interne al popolo ebraico, articolando anche in questo caso una fenomenologia della coscienza religiosa che poggiando sulla descrizione delle manifestazioni storiche dello spirito religioso giudaico-cristiano tende ad enucleare un nesso di concetti a partire dalla configurazione esibita dai fenomeni storici stessi. E del resto, come scrive Dilthey, ciò che i materiali relativi alla storia della società ebraica mostravano al giovane Hegel era, come si è detto, il "continuo crescere della scissione, della opposizione e del disfacimento" (*beständige Zunahme der Zerrissenheit, Entgegensetzung und Zerrüttung*).

Infatti, scrive Dilthey: "Muovendo da questa situazione Hegel spiega il sorgere dell'idea di un Messia, la necessità della venuta di Gesù, il suo ineluttabile destino e il carattere di setta della sua comunità".¹⁸³

Questa spiegazione, come si è cercato di illustrare nel precedente paragrafo, ha la sua base d'appoggio nella descrizione del disfacimento delle strutture della società ebraica in una pluralità eterogenea e disarticolata di forme di vita e di ideali che non offrono risposta all'aspirazione verso un nuovo ordinamento della vita.

Nel ribadire questo momento centrale nella storia del rovesciamento dello "spirito d'inimicizia" ebraico nella morale cristiana dell'amore, dichiara Hegel in un passo del *Grundfragment* che Dilthey non manca di citare testualmente:

Così il popolo ebreo, al tempo di Gesù, non ci dà più l'immagine di un tutto; una generalità lo tiene ancora insieme, ma tanto eterogeneo e tanto multilaterale ne è il tessuto, tanto diversa è la vita e tanto diversi gli ideali presenti, tanto insoddisfatta è l'aspirazione che si guarda curiosa d'ogni intorno alla ricerca di qualcosa di nuovo, che ogni riformatore che si presenti fiducioso e pieno di speranza può essere sicuro di avere sia un seguito che un partito avverso.¹⁸⁴

L'"immagine di un tutto" (*das Bild eines Ganzen*) che in qualche modo il popolo

183 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 75; trad. it. p. 116.

184 *Hegels theologische Jugendschriften*, cit. p. 385; trad. it. p. 565. Nella *Jugendgeschichte Hegels* il passo viene riportato a p. 75; nella traduzione italiana a cura di C. G. Guzzo lo si ritrova a p. 116, con alcune varianti rispetto all'edizione italiana degli *Scritti teologici giovanili* curata da E. Mirri. La più significativa delle varianti riguarda la traduzione dell'aggettivo sostantivato *ein Allgemeines* che Mirri rende con l'espressione "una generalità", mentre G. C. Guzzo, pur rifacendosi all'edizione curata da Mirri, ne effettua una modifica rendendo l'espressione tedesca con la traduzione "un universale".

ebraico aveva assunto negli anni dell'indipendenza del suo regno già nell'epoca di Gesù, era venuta meno da tempo. Cosicché dalla decomposizione della società ebraica doveva sorgere l'attesa di un "riformatore" (*Reformator*) che pur esprimendo un nuovo ideale di "ri-conciliazione" (*Wiederversöhnung*) avrebbe a sua volta polarizzato il mondo ebraico in una comunità al suo seguito ed in un partito a lui avverso, determinando quello che per Hegel è il "destino del cristianesimo". Quest'ultimo si riassume nel carattere contraddittorio di una coscienza sempre tesa alla riconciliazione che però finisce sempre con il porsi in opposizione a ciò che intende ri-conciliare.

A questo punto Hegel procede ad una rassegna delle formulazioni teologico-religiose delle sette ebraiche adottando lo stesso ordine utilizzato già nel frammento sullo spirito del popolo ebraico. Ribadendo cioè ancora una volta come nessuna di queste sette sia stata in grado di superare la crisi della coscienza ebraica, ed ancora meno di impegnarsi "nella lotta con il giudaismo", riproducendo di fatto i limiti della struttura dello spirito ebraico. Per questa ragione, scrive Hegel, "doveva finalmente giungere uno che aggredì direttamente il giudaismo stesso", e tuttavia "poiché tra gli ebrei non trovò cosa che lo aiutasse nella sua lotta, da dover mantenere salda o da dover cadere con essa, Gesù dovette tramontare e limitarsi a fondare soltanto una setta".¹⁸⁵

Sin da subito dunque si palesa la contraddittorietà interna alla coscienza religiosa cristiana. Generatasi dall'*Erlebnis* di Gesù come orizzonte di ri-conciliazione dell'uomo con Dio e degli uomini fra loro, la comunità cristiana finì con il raccogliersi attorno alla figura di Cristo, non riuscendo a riconciliarsi né con il mondo ebraico né con il mondo pagano, e venendo ad assumere anch'essa la conformazione di una setta tra le sette.

L'aggressione al giudaismo veniva allora a configurarsi come una opposizione al mondo dilacerato. Essa però, invece di attuare un reale superamento delle separazioni, finirà a sua volta con il produrne di nuove, alimentando di fatto il conflitto interno al mondo ebraico e proiettando la ri-unificazione (*Wiedervereinigung*) degli uomini tra loro e degli uomini con Dio nella sfera ultramondana del "regno dei cieli".

Tuttavia, le ragioni di questo mancato accoglimento dello spirito del cristianesimo presso le sette ebraiche, secondo Hegel sarebbe ancora una volta riconducibile ai limiti propri del mondo ebraico, dal cui stesso interno nasce la nuova morale cristiana che contro esso si rivolge. Muovendo da qui, Dilthey prende a seguire la ricostruzione hegeliana del "nesso fra morale e religiosità", mostrando come questa connessione costituisca la chiave di lettura del senso effettivo "della rivoluzione compiuta da Gesù":

185 Ivi, p. 386; trad. it. p. 566; *Jugendgeschichte Hegel*, cit. p. 76; trad. it. p. 117.

Dopo queste parole, giunto al punto in cui deve essere presentata la rivoluzione compiuta da Gesù nella coscienza religiosa, Hegel, servendosi di categorie storiche, nelle quali comprendere i diversi aspetti di questo mutamento, inizia l'opera di chiarificazione di questo grande avvenimento della storia del mondo. Il racconto cede il passo all'analisi concettuale di questa rivoluzione storica. E questa analisi lo conduce oltre il suo scopo fino al problema fondamentale del nesso fra morale e religiosità.¹⁸⁶

Come prima si accennava, Dilthey rinviene nelle pagine hegeliane una componente teorica che eccede il piano della mera narrazione degli eventi storici.

Infatti, scrive Dilthey, l'esposizione hegeliana dei fenomeni storico-religiosi è guidata da "schemi che raccolgono gli avvenimenti in nessi concettuali"¹⁸⁷ sulla cui base il filosofo di Stoccarda definirà un piano di descrizione della religiosità di Gesù e della sua moralità nel quale la successione dei fenomeni storici viene spiegata poggiando su una concatenazione di concetti che si generano gli uni dagli altri.

Così Dilthey riassume il nesso concettuale che Hegel ha messo a tema nel "frammento fondamentale" e che è materialmente operativo in ogni passaggio della descrizione hegeliana della religiosità cristiana:

Hegel abbozza uno schema che analizza i momenti dell'asservimento alla legge, poi un altro che sviluppa i momenti del processo di unificazione degli opposti, e infine uno che espone nella sua organicità l'intimo nesso tra morale, amore e religione, all'interno del quale si compie la rivoluzione religiosa. Vediamo Hegel impegnato nel tentativo di delineare un sistema di concetti che possano servire come base per la comprensione e per l'esposizione storica; i richiami con cui egli collega i fogli diventano sempre più complessi. Successivamente Hegel applica lo stesso procedimento anche ai mutamenti nella coscienza metafisica di Gesù e infine al problema del suo inserimento nella storia della religiosità.¹⁸⁸

Nell'ultima proposizione Dilthey preannuncia il termine centrale della sua critica all'interpretazione hegeliana della coscienza religiosa cristiana. In essa, a suo dire, è contenuta la premessa per la torsione in senso metafisico dell'*Erlebnis* religioso di Gesù, in forza della quale il filosofo di Stoccarda analizzerà le rappresentazioni fondamentali della religione cristiana rinvenendo in esse un forte nucleo speculativo che nel *Systemfragment* (ultimo documento del periodo francofortese) verrà poi messo a tema sul piano strettamente concettuale¹⁸⁹.

186 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 76; trad. it. p. 117.

187 Ivi, p. 75; trad. it. pp. 117-118.

188 Ivi, p. 76; trad. it. p. 118.

189 Sulla transizione verso il punto di vista metafisico-speculativo nel *Systemfragment*, cfr. M. Fujita, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel: unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, cit. pp. 107-131.

Come Dilthey non mancherà di rilevare nel frammento postumo su "Il problema della filosofia dello spirito"¹⁹⁰ (*das Problem der Philosophie des Geistes*), sebbene la progettazione hegeliana di un piano di comprensione concettuale della storia costituisca senza dubbio un momento centrale nel processo di fondazione e costruzione della scienza storica, sotto un altro aspetto però l'idea hegeliana di comprendere i rapporti tra le forme storiche di esistenza" (*die geschichtlichen Daseinsformen*) muovendo da un piano di relazioni dialettiche tra concetti produrrà quel conflitto tra "tendenza metafisica" e "intenzioni storiche" (*Konflikt zwischen dieser metaphysischen Tendenz und der tiefsten historischen Intentionen*) che è già presente nell'"interna bipolarità" (*innere Zweiseitigkeit*) del discorso hegeliano. Da essa verrà a prodursi la divisione dei suoi scolari in "seguaci metafisici e teologici" e in "pensatori storici".

Tuttavia, quello che però il testo diltheyano sembra suggerire, è che nella comprensione hegeliana dello sviluppo della coscienza religiosa cristiana siano operative alcune categorie di estrema importanza ai fini della fondazione di un piano di comprensione della storia che muova dalle sue stesse articolazioni interne.

Paradossalmente queste categorie sembrano essere mutate proprio dal piano dell'esperienza religiosa cristiana. Infatti, se si tiene presente che l'*Erlebnis* cristiano viene a configurarsi come coscienza delle vive relazioni interne allo Spirito, e se si considera inoltre che la relazione tra le persone dello Spirito viene a riprodursi sul piano della *Gemeinde*, si comprende allora come anche il concetto di Spirito vivente, adottato da Hegel per interpretare lo sviluppo storico delle forme di religiosità da quella greca fino a quella cristiana, abbia la sua radice nell'approfondimento delle rappresentazioni centrali del cristianesimo dalle quali il filosofo di Stoccarda sembra attingere al fine di costruire gli strumenti categoriali per comprendere il mondo storico-religioso.

Il nesso trascendentale dei concetti intorno allo Spirito rappresenta allora l'effettivo punto di ancoraggio tramite il quale il giovane Hegel sottrae i processi storici al piano della mera accidentalità e li consegna al piano della comprensione concettuale. Tuttavia, rileva Dilthey, questo schema produce nel contempo una forma di identificazione tra sviluppo storico e sviluppo del divino nell'unità del concetto di Spirito che sconfina nel terreno della speculazione metafisico-teologica, rovesciando "lo schema di fondo della costruzione delle scienze dello spirito".

Quello che da ora in poi emergerà nelle pagine diltheyane relative alla riflessione di Hegel sul cristianesimo sarà la necessità costante di rintracciare la sottile linea che nello

190 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. pp. 247-251; trad. it. pp. 353-357.

stesso Hegel divide il "genio storico" dal "genio metafisico", mostrando tuttavia come nei manoscritti francofortesi che precedono il "frammento di sistema" l'esperienza religiosa, anche quando tende a tradursi in una coscienza metafisica, sembra esibire sempre un limite interno che in qualche modo darebbe la misura del suo radicamento nella finitezza e nella storicità del *Leben*.

Il conflitto tra "tendenza metafisica" e "intenzioni storiche" sembra dunque generarsi già a partire dal *Grundfragment* analizzato da Dilthey. Riferendosi a questo frammento egli dichiara: "Dò a queste annotazioni il nome di frammento fondamentale perché Hegel in questo scritto viene in chiaro dei nessi concettuali che poi forniranno la base generale per la descrizione della religiosità di Gesù".

Sarà proprio questo nesso sistematico di concetti a fornire per un verso la base d'appoggio per la comprensione della storia dello sviluppo della religiosità cristiana, per un altro verso a preparare quella che per Dilthey è una forma di precomprensione metafisico-teologica che fonda il processo storico nel processo dello Spirito divino, radicando la generazione delle forme di vita storiche le une dalle altre nella dialettica dei concetti interna allo Spirito.

6. *Verso un nuovo concetto di "incondizionato": il superamento del legalismo ebraico e la nuova morale di Gesù nel "Frammento fondamentale"*

Il "frammento fondamentale" secondo Dilthey si pone come un documento di centrale importanza per capire il modo in cui Hegel ha progettato la comprensione in chiave storico-metafisica dell'esperienza religiosa cristiana. Essa costituisce un passaggio altrettanto fondamentale nella misura in cui comincia ad emergere il limite costitutivo della stessa esperienza religiosa. Dopo averlo constatato, lo stesso Hegel nel "frammento di sistema" comincerà a prospettare la necessità di una transizione dalla rappresentazione religiosa dell'idea di unificazione della vita, alla formalizzazione concettuale di quella *Verbindung* della vita con se stessa che la coscienza religiosa cristiana preannuncia ma che non riesce mai a realizzare.

Accennando all'interpretazione hegeliana della morale cristiana del periodo di Tubinga e di Berna¹⁹¹, ancora sotto l'influsso del modello kantiano dell'autonomia della legge

191 Per una trattazione approfondita degli scritti hegeliani del periodo di Berna, M. Bondeli, *Hegel in Bern*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 33, Hamburg 2017. Sull'iniziale adesione hegeliana al punto di vista kantiano, cfr. M. Fujita, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel: unter besonderer Berücksichtigung seiner*

morale, e mostrando come Hegel adesso abbia superato quella lettura in chiave kantiana del cristianesimo, scrive Dilthey:

Cercherò ora di porre in risalto gli aspetti essenziali di questo frammento. Di nuovo Hegel si immerge nella descrizione del contrasto tra Cristo e l'ebraismo. Poco tempo prima egli aveva visto nella kantiana legge di ragione il superamento del dominio della prescrizione esterna, ed ora si pone la domanda: "Gesù contrappose forse la legge alla morale? La morale è per Kant l'assoggettamento del singolare all'universale, la vittoria dell'universale sul singolare che gli si contrappone". Ma l'azione di Cristo e la vera moralità sono "l'innalzamento del singolare all'universale, il superamento dei due opposti nella unificazione" – l'amore.¹⁹²

Il passo introduce alla esposizione della lettura hegeliana della contrapposizione tra la nuova morale di Cristo e la legge ebraica, mostrando come lo Hegel dei manoscritti francofortesi, sganciandosi dagli schemi interpretativi che poco tempo prima aveva mutuato dalla morale di Kant, tratteggino piuttosto le linee per un oltrepassamento del rapporto di subordinazione tra legge universale e dato singolare in vista di una unificazione di entrambi gli opposti (*Aufhebung der beiden Entgegengesetzten durch Vereinigung*).

Kant diviene adesso, assieme allo spirito ebraico, l'emblema della dilacerazione della vita in "rapporti di dominio" incentrati sull'opposizione dell'universale al singolare, e che si traducono perciò nell'assoggettamento (*Unterjochung des Einzelnen unter das Allgemeine*) del singolare all'universale. La morale kantiana, in questo senso, invece di fondare la possibilità di una morale alternativa al legalismo ebraico (come lo stesso Hegel nel *Leben Jesu* aveva pensato) viene invece a riprodurre nel rapporto tra le facoltà dell'uomo lo stesso schema di collegamento che la coscienza religiosa ebraica istituiva tra Dio e l'uomo, e dunque tra la legge mosaica che procede dal Dio trascendente e la volontà del singolo che ad essa deve adeguarsi.

Nel seguire dettagliatamente la disamina critica hegeliana sia nel "frammento fondamentale" che nel manoscritto su "la morale di Gesù", scrive Dilthey:

Inseriamo qui citazioni tratte dal manoscritto sugli insegnamenti di Gesù e sul discorso della montagna che proseguono la polemica contro Kant: la morale kantiana ha la sua radice in una facoltà dell'uomo, nella ragione, e la facoltà dell'universalità, e poiché ci troviamo nell'ambito dell'autonomia, i precetti perdono certamente una parte della loro positività, giacché è la nostra forza che ci domina. Con essa si sarebbe potuto superare il giudaico "servire a un estraneo". Ma un uomo che voleva ristabilire l'essere umano nella sua interezza non doveva battere questa via che distrugge il sentimento; anche qui infatti c'è un'opposizione, e precisamente all'interno dell'essere vivente stesso, l'opposizione tra una facoltà e le altre. Hegel da questo punto di vista crede che il rispetto kantiano per il dovere sia di poco superiore all'obbedienza giudaica.¹⁹³

Auseinandersetzung mit Schelling, cit. pp. 34-51.

192 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. pp. 76-77; trad. it. p. 118.

193 Ivi, p. 77; trad. it. p. 119.

La morale kantiana, essendo dunque radicata in una facoltà dell'uomo (la ragione) che viene a svolgere una funzione preminente rispetto alle altre facoltà (*die kantische Moral wurzelt in einer Kraft des Menschen, seiner Vernunft*), finisce con il produrre una lacerazione interna alla vita dell'uomo decomponendo l'unità vivente originaria in facoltà e/o forze distinte. Queste facoltà stanno dunque le une in rapporto alle altre secondo uno schema incentrato sulla funzione guida della ragione come capacità di universalità (*Vermögen der Allgemeinheit*) da cui procede appunto l'universalità della legge.

Ora, se Hegel per un verso è portato a riconoscere che una morale radicata su una forza interna all'uomo, cioè la ragione come forza di legiferazione universale, colloca l'agire dell'uomo sul terreno nell'autonomia, "giacché è la nostra forza che ci domina" (*es ist die eigene Macht, die über uns herrscht*) e non una forza esterna, egli tuttavia colpisce il nucleo stesso di questa impostazione, mostrando come all'opposizione tra volontà e forze esterne essa sostituisca l'opposizione tra forze/facoltà interne all'uomo stesso. Nel suo tentativo di superare la frizione tra l'autonomia della volontà e la forza normativa della legge eteronoma, lo schema kantiano finisce con il riprodurre l'opposizione "all'interno dell'essere vivente stesso" dove troviamo un gioco di forze tra facoltà reciprocamente contrapposte (*denn auch hier ist Entgegensetzung, und zwar im Lebendigen selber, Entgegensetzung einer Kraft gegen die andere*).

La subordinazione del dato singolo all'universale viene a replicare, nel rapporto tra le facoltà, quello stesso rapporto di subordinazione che nello spirito ebraico intercorre tra la volontà del singolo e la legge che procede dal Dio trascendente. Per questa ragione Dilthey ha ribadito come per Hegel "il rispetto kantiano per il dovere sia di poco superiore all'obbedienza giudaica", e ciò nella misura in cui, come Hegel stessa rimarca, gli ebrei "hanno il loro signore fuori di sé" (*den Herrn außer sich*), mentre colui che "ubbidisce all'imperativo morale kantiano" (*des Kants Pflichten gebot gehorcht*) in realtà "porta il signore in sé, e tuttavia ne è sempre servo" (*dieser aber den Herrn in sich trägt, zugleich aber sein eigener Knecht ist*).

Ciò che caratterizza l'universale, e dunque la ragione stessa come facoltà dell'universalità, è la sua opposizione al dato particolare fatto di "impulsi, inclinazioni, amore patologico, sensibilità" (*Triebe, Neigungen, pathologische Liebe, Sinnlichkeit*) e rispetto al quale "l'universale è sempre e necessariamente un elemento estraneo e oggettivo" (*ist das Allgemeine notwendig und ewig ein Fremdes, ein Objectives*). Per questo motivo esso "rimane un'indistruttibile positività" (*es bleibt ein unzerstörbare*

Positivität übrig) che nel sosituire la legge positiva eteronoma in realtà, secondo Hegel, non farebbe altro che riprodurla, trasferendo l'oggettività della legge positiva all'interno dell'uomo e radicandola nella capacità produttiva della ragione. Nell'attaccare lo schema kantiano di collegamento tra le facoltà dell'uomo, che a suo dire finisce con il dilacerare l'unità originaria della vita, "di nuovo Hegel contrappone ad esso un'unità: << L'armonia dell'uomo nella sua interezza>>".¹⁹⁴

Muovendo dalla critica a Kant, Hegel sviluppa adesso la sua nuova visione della morale cristiana mostrando come essa sia tesa al superamento (*aufheben*) dell'oggettività della legge e delle opposizioni che discendono dal modello prescrittivo.

Scrive Dilthey:

Si può dire che Hegel rifiuti quindi in generale l'idea di prescrizione. Il precetto che Gesù pone al di sopra della legge: "ama Dio e il prossimo tuo" ha un senso del tutto diverso dal dovere dell'imperativo kantiano, e ha carattere prescrittivo solo perché "il vivente, quando è pensato ed espresso, assume la forma a sé estranea del concetto, mentre l'imperativo morale è per sua essenza, in quanto universale, un concetto". Nell'etica della religione di Gesù, quindi, la forma imperativa è solo un modo di esprimersi, mentre nella morale kantiana questa forma deriva dall'essenza della moralità stessa.¹⁹⁵

Il termine chiave del superamento dell'opposizione tra impulso e legge, o se si vuole tra universale e particolare, è costituito dall'amore, il quale verrebbe a costituire la pietra angolare dell'etica espressa dalla religione di Gesù. Dunque il punto di snodo che consente di rovesciare l'opposizione tra i due termini in una unità degli opposti: "Così Hegel procede oltre Kant nella direzione di una libertà dello spirito che non conosce più né limitazioni né opposizioni e abbraccia <<un ideale di armonia>> dove cessa ogni scissione".¹⁹⁶

L'amore allora sembra essere proprio il perno attorno al quale ruota l'intera elaborazione cristiana della nuova morale. Tuttavia già nel manoscritto sulla morale di Gesù esso viene presentato non come il termine ultimo del processo di conciliazione ma come un momento fondamentale in direzione dell'oltrepassamento di ogni scissione nell'unità riconciliata dello Spirito.

La nuova morale dell'amore traccia dunque la strada per la ri-unificazione degli uomini tra di loro e degli uomini con Dio, e rappresenta l'effettivo momento di svolta di un processo religioso orientato al togliimento di ogni exteriorità oggettiva, a partire appunto dall'esteriorità della legge. La libertà dello spirito da ogni limitazione esteriore costituisce

¹⁹⁴ Ivi, p. 78; trad. it p. 120.

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ Ibidem.

allora lo scopo immanente del processo religioso imperniato sulla morale dell'amore e che trova espressione nella nuova coscienza religiosa cristiana.

Prima di passare all'analisi hegeliana dell'articolazione del processo religioso nei suoi momenti, Dilthey così riassume la critica di Hegel:

A partire dal nostro frammento la critica di Hegel alla legge morale kantiana prende sempre le mosse da due semplici principi: la forza di Kant consiste nel riconoscere all'interno dell'uomo un elemento incondizionato e autonomo, che ha la sua più alta espressione nella ragion pratica. Il suo limite consiste nel ritenere che l'uomo possieda questo incondizionato nella forma dell'opposizione tra l'unità universale ed il molteplice particolare.¹⁹⁷

L'incondizionato (*das Unbedingte*) infatti, nella misura in cui è a sua volta limitato da ciò a cui si oppone, cioè "il molteplice particolare", viene ad assumere la forma auto-contraddittoria di un incondizionato che è al tempo stesso condizionato/limitato da ciò che domina. Ciò perché l'intreccio delle forze che si esprimono negli impulsi e nelle inclinazioni eserciterà sempre un residuo di resistenza nei confronti della sua forza di obbligazione.

Questo incondizionato, pensato "solo nella forma dell'opposizione tra l'unità universale ed il molteplice particolare" (*nur in der Form der Entgegensetzung des Einen, Allgemeinen zu dem Vielen und Besonderen*), anche se trasferito all'interno dell'uomo non esprime né tantomeno può realizzare l'idea della piena libertà, dal momento che esso avrà sempre nella molteplicità particolare il limite esterno che a sua volta lo condiziona. Prendendo le mosse dallo spazio aperto dalla sua critica al concetto kantiano di incondizionato, Hegel comincia ad esporre quelli che a suo dire sono i momenti costitutivi del processo religioso cristiano in direzione della *Wiedervereinigung* dello Spirito e della realizzazione della sua libertà.

7. L'analisi hegeliana dei momenti del processo religioso: "sentimento", "amore" e "coscienza religiosa"

Lo sviluppo della nuova morale cristiana che avrebbe dovuto "aggredire" e superare lo "spirito d'inimicizia" del popolo ebraico e della sua legge si articola in tre momenti. Ciascuno di essi è definito da un limite interno che determina la transizione nel momento successivo. L'ultimo momento, costituito dalla coscienza religiosa "della connessione di ogni vita nell'amore", procede oltre i precedenti momenti e tuttavia li contiene in sé come

197 Ivi, p. 79; trad. it. p. 121.

punti di snodo dello stesso processo di ri-conversione della vita verso se stessa.

A partire da qui viene dunque delineata una lettura del concetto di conversione religiosa - della vita - nel senso appunto di una ri-convergenza di ogni vita nell'unità dell'amore. Nel modo hegeliano di presentare questa dinamica religiosa Diltthey rinviene *in nuce* il senso di un radicamento nell'immanenza del concetto di "conversione". E ciò poggiando sul fatto che questi passaggi del manoscritto hegeliano sembrano essere più inclini ad esprimere l'idea di *conversio* come spinta del *Leben* a riconvergere in se stesso nell'unità di una struttura connettiva.

L'amore si pone allora come collante che tiene assieme i molti nell'uno; ma viene altresì ad essere il motore stesso del processo di riconvergenza della molteplicità delle forme di vita in una connessione unitaria, motivo per il quale costituisce il punto centrale in cui si realizza la riconciliazione dell'"unità universale" e del "molteplice particolare" nell'unità della coscienza religiosa. Ed è proprio in forza di questa dinamica che la morale cristiana può effettivamente configurarsi come spinta all'oltrepassamento delle lacerazioni interne alla coscienza religiosa ebraica in una coscienza religiosa di ordine superiore.

Il primo momento del processo religioso espresso dalla coscienza di Gesù secondo Hegel è costituito dal sentimento (*Gesinnung*). Nel seguire il modo in cui il filosofo di Stoccarda prende adesso ad analizzarne la struttura, scrive Diltthey:

Nel frammento fondamentale la nuova morale si sviluppa per Hegel in tre momenti: il primo è quello del "sentimento, cioè l'inclinazione ad agire così". "L'inclinazione si fonda su se stessa, e ha l'oggetto ideale in sé, non in qualcosa di estraneo", né nel comando di un signore estraneo, né nella legge morale della ragione. Il sentimento veniva inteso da Gesù come l'esatto opposto dell'obbedienza senza gioia degli Ebrei; un impulso, addirittura un bisogno. Gesù toglieva le prescrizioni nella misura in cui le fondava nella natura dell'uomo.¹⁹⁸

L'analisi hegeliana della struttura della *Gesinnung* secondo Diltthey si definisce per tre caratteristiche: 1) La *Gesinnung* costituisce il primo grado di unificazione del separato, dunque il punto da cui prende le mosse il processo religioso di riconversione degli opposti nell'unità dello Spirito; 2) La *Gesinnung* viene qualificata come una forma di "inclinazione" (*Neigung*) che ha in sé la propria radice (*in sich gegründet*) e che dunque non dipende da una qualche oggettività esterna; 3) configurandosi come l'opposto della dipendenza da un "signore estraneo" o dell'obbedienza alla "legge morale della ragione", il sentimento toglie l'esteriorità delle prescrizioni e fonda l'agire umano sulla natura stessa dell'uomo.

198 Ivi, p. 79; trad. it pp. 121-122.

Tuttavia, prosegue Dilthey, Hegel rintraccia sin da subito il limite interno alla forma della *Gesinnung*, preannunciando la futura polemica con Schleiermacher relativa alla capacità del sentimento di realizzare l'unificazione di finito e infinito.

Secondo Dilthey, infatti, è evidente il modo in cui in già questo manoscritto per Hegel il sentimento non può costituire il momento apicale del processo religioso. Ciò in ragione del fatto che esso realizza solo una forma puntuale e determinata di unificazione che si dà sempre in qualcosa di singolo. La *Gesinnung* piuttosto costituisce la condizione di possibilità della forma più elementare di *Vereinigung*, esprimendo in una maniera che potremmo definire immatura - ma anche incompleta - il togliimento dell'esteriorità dell'oggetto:

Questo sentimento nondimeno è limitato, è condizionato dal suo oggetto, dal tipo particolare di separazione che toglie. Propriamente non agisce se non quando sopravviene la condizione che lo porta a riunire gli opposti. Il sentimento diviene visibile solo nell'agire, ed anche l'azione ne dà una rappresentazione incompleta: l'azione infatti mostra sempre e soltanto il nesso oggettivo che viene costituito tra ciò che è oggetto dell'azione, non l'unificazione in sé, che è ciò che è veramente vitale. E l'unificazione si produce solo in un'azione, è sempre qualcosa di singolo, qualcosa di isolato: non si è verificata altra unificazione che quella che è avvenuta in questa azione.¹⁹⁹

Il sentimento, che per Dilthey è una delle tre funzioni elementari di cui si compone la sfera psichica, secondo Hegel è appunto un modo della coscienza (nello specifico della coscienza religiosa) che agisce sempre in riferimento ad un oggetto che le sta di fronte e che però, a sua volta, condiziona il suo stesso agire.

Il sentimento allora, in quanto è sentimento di qualcosa che lo riempie al modo di un contenuto intenzionale, è sempre condizionato dall'oggetto che intenziona, anche perché l'agire della *Gesinnung*, nel togliere l'esteriorità di un oggetto particolare, e dunque la stessa separazione tra la coscienza - religiosa - ed il suo oggetto, dimostra a ben vedere di rimanere vincolato "al tipo particolare di separazione che toglie". Per questo motivo, spiega Dilthey, l'unificazione prodotta dal sentimento si dà sempre in una singola azione che si rivolge ad un singolo oggetto, motivo per il quale anche l'unificazione "è sempre qualcosa di singolo, sempre qualcosa di isolato", non essendosi verificata "altra unificazione che quella che è avvenuta in questa azione".

La determinatezza di questo tipo di *Vereinigung*, derivante dal vincolo che la lega alla singolarità dell'opposizione che toglie, spinge dunque all'oltrepassamento dalla struttura della *Gesinnung* verso un livello più elevato e comprensivo di unificazione:

199 Ibidem; trad. it. p. 122.

Si deve perciò giungere a un grado di unificazione superiore: dal sentimento, quando è inattivo, sorge una tendenza a moltiplicare questi atti isolati, sorge il bisogno di una unificazione totale: l'amore. Esso cerca di giungere alla totalità mediante un'infinita molteplicità di azioni e di conferire, grazie alla quantità, l'apparenza del tutto, dell'infinito, alla limitatezza della singola azione. "L'amore collega dei punti in momenti, ma il mondo, l'uomo e la signoria del mondo permangono ancora" Anche qui pertanto c'è un limite, che determina il destino dell'anima bella: la totale pienezza del suo amore non lo soddisfa.²⁰⁰

Dal limite interno al sentimento si genera dunque l'amore. Tuttavia anche questa nuova forma di unificazione esibisce un limite che in qualche maniera riproduce il limite della *Gesinnung*. Infatti, se dalla spinta all'unificazione che si esprime nelle singole azioni del sentimento "sorge una tendenza a moltiplicare questi atti isolati" (*erhebt sich ein Streben, diese isolierte Akte zu vervielfältigen*), da questa stessa moltiplicazione delle singole operazioni del sentimento a sua volta "sorge il bisogno di unificazione totale" nell'amore (*es entsteht das Bedürfnis eines Ganzen der Vereinigung: die Liebe*).

Dilthey sembra perciò porre costantemente l'accento sul fatto che Hegel abbia volta per volta rintracciato il limite (*die Schranke*) di ogni grado del processo di unificazione. Questo tratto caratteristico dell'interpretazione diltheyana dei lavori storico-teologici di Hegel sembra discendere dal modo in cui lo stesso filosofo di Stoccarda mette in evidenza il carattere relativo e transitorio di ogni momento unificante, lasciando con ciò emergere l'intreccio di forze vitali che operano dietro ognuna di queste configurazioni. Nessuna di esse peraltro sembra essere in grado di produrre una "unificazione totale".

Lo stesso repertorio terminologico-concettuale sembra rinviare al piano originario del *Leben* e delle sue forze, dal momento che concetti come quelli di *Streben*, *Bedürfnis*, come anche quelli di *Gesinnung* e *Liebe*, fanno riferimento ad un livello non teoretico, indicando piuttosto forze e funzioni proprie del sostrato vitale originario.

Nel descrivere infatti le strutture dell'amore, Hegel mostra come esso si radichi nel "bisogno di una unificazione totale" che sorge muovendo dal limite interno al sentimento. Nonostante ciò anche l'amore, mettendo in moto un processo che sembra replicare quello della *Gesinnung*, "cerca di giungere alla totalità mediante un'infinita molteplicità di azioni" (*sie sucht das Ganze in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Handlungen zu schaffen*) ciascuna delle quali però è sempre un'azione singola e limitata dall'opposizione particolare che toglie.

Per questa ragione, attraverso un incremento numerico delle singole azioni unificanti, l'amore cerca "di conferire, grazie alla quantità, l'apparenza del tutto, dell'infinito alla

200 Ivi, pp. 79-80; ibidem.

limitatezza della singola azione" (*dem Beschränkten der einzelnen Handlung durch die Menge den Schein des Ganzen, Unendlichen zu geben*).

Tuttavia, dietro l'apparenza di una unificazione totale (*eines Ganzen der Vereinigung*) prodotta dalla moltiplicazione delle singole azioni, Hegel ribadisce come anche in questa forma di *Vereinigung*, "il mondo, l'uomo, e la signoria del mondo permangono ancora" (*die Welt, in ihr der Mensch, und ihre Beherrschung besteht noch*), sottraendosi all'impulso all'unificazione dell'amore e continuando a costituire un residuo di esteriorità oggettiva non conciliata.

I collegamenti istituiti dall'amore delineano pertanto un grado di unificazione superiore a quello realizzato dal sentimento, ma esibiscono una limitazione che prepara la transizione ad un momento superiore che però contiene al proprio interno entrambi i momenti che lo hanno preceduto:

È necessario pertanto ancora un ultimo momento: la religione infatti non pone più limiti a questo amore, e, mentre nella più viva unificazione dell'uomo c'è sempre ancora separazione - "è la legge dell'umanità" - la "bella religione" vive nell'"ideale che unifica pienamente"; "l'azione religiosa, che è la più spirituale e la più bella, si sforza di unificare le separazioni sorte necessariamente dallo sviluppo e rappresenta l'unificazione nell'ideale come pienamente esistente, non più in contrapposizione con la realtà". Così la coscienza religiosa della connessione di ogni vita nell'amore procede oltre l'amore inteso come stato di vita.²⁰¹

Qui Dilthey rinviene il primo vero punto di svolta del discorso hegeliano. La transizione dall'amore alla religione mostra che quest'ultima è la verità dell'amore, facendo inoltre vedere come la coscienza religiosa agisca dietro l'amore realizzando attraverso di esso la piena unificazione di ogni vita.

L'amore in quanto tale, ovvero l'amore come "stato di vita" (*die Liebe als Lebenszustand*), non può infatti realizzare la piena unificazione della vita con se stessa. Infatti, essendo l'amore uno stato particolare della vita che sta accanto ad altri, risulta chiaro, a detta di Hegel, come esso non possa costituire il fondamento dell'unificazione di quella vita di cui esso stesso è uno stato parziale.

Dietro l'amore opera allora la coscienza religiosa, la quale costituisce il momento apicale del processo di unificazione delle separazioni, configurandosi come coscienza "della connessione di ogni vita nell'amore" (*das religiöse Bewußtsein vom Zusammenhang alles Lebens in der Liebe*) che però "procede oltre l'amore inteso come stato di vita" (*so geht über die Liebe als Lebenszustand hinaus*).

201 Ivi, p. 80; trad. it. p. 123.

E ancora, mentre anche nella più intensa e viva unificazione dell'amore nell'uomo "c'è sempre ancora separazione" (*bei der Lebendigsten Vereinigung des Menschen ist immer noch Trennung*), nell'unificazione prodotta dall'azione religiosa è all'opera lo Spirito vivente. Esso infatti, scrive Hegel, tramite l'azione religiosa (*religiöse Handlung*) tende a fare riconvergere nell'unità "le separazioni sorte necessariamente dallo sviluppo" e a realizzare "l'unificazione nell'ideale come pienamente esistente, non più in contrapposizione con la realtà".

In ragione di ciò, la religione viene in ultima analisi ad istituirsi come "l'ideale che unifica pienamente" (*Ideal, das völlig vereinigt*), o in altre parole, come il momento di massimo raccoglimento dello Spirito in se stesso.

8. La ridefinizione del concetto di "assoluto" nel quadro della coscienza religiosa cristiana: possibilità e limiti interni

L'operatività dello Spirito nel processo religioso si articola perciò, come abbiamo visto, nella struttura triadica composta da *Gesinnung*, *Liebe*, e *religiöses Bewußtsein*. Queste sono infatti le tre stazioni dello sviluppo dello Spirito che scandiscono la storia della coscienza religiosa come processo di ritorno dello Spirito a se stesso.

Scrive Dilthey in merito a questo processo e ai momenti in cui si articola:

Lo sviluppo dello spirito delineato in questo frammento, che dalla coscienza morale passa all'amore e all'anima bella, e da questa alla religione, contiene il primo abbozzo della storia della coscienza religiosa e morale esposta poi nello scritto sul diritto naturale e successivamente nella *Fenomenologia*. La moralità, che è divenuta consapevole della sua infinitezza, deve procedere dalla opposizione alla riconciliazione, e infine alla coscienza dell'incondizionato, che racchiude in sé l'unificazione del singolo, del molteplice, dell'accidentale, con l'uno, l'universale ed il necessario.²⁰²

Il testo diltheyano ci dà la misura della rilevanza che la religione viene ad assumere nei manoscritti hegeliani di Francoforte, oltre ad evidenziare come in essi siano contenute le linee guida per il superamento del concetto kantiano di incondizionato. Tutto questo verso un nuovo paradigma che comincia ad assumere la curvatura dall'assoluto nel senso di dominio onnicomprensivo e momento di conciliazione degli opposti.

Il problema del coglimento dell'assoluto comincia dunque a costituire il centro della ricerca hegeliana già nei lavori storico-teologici francofortesi, dove l'azione religiosa viene

202 Ibidem.

interpretata come il processo che procede "dalla opposizione alla riconciliazione", configurandosi dunque come "coscienza dell'incondizionato" (*Bewußtsein des Unbedingten*).

Tuttavia, è proprio nel modo di pensare l'incondizionato che viene ad approfondirsi il solco che separa l'idea hegeliana di incondizionato dal paradigma kantiano; infatti, muovendo dall'analisi dei limiti costitutivi del modello di Kant, Hegel inizia a muovere i primi passi verso l'elaborazione di un concetto di assoluto che prepara le più mature formulazioni degli scritti di Jena.

D'altra parte, a parere di Dilthey, sembra sia piuttosto evidente che mentre l'incondizionato viene pensato da Kant "nella forma dell'opposizione tra l'unità universale ed il molteplice particolare" assumendo le caratteristiche di una oggettività esteriore che esclude da sé il singolo, il molteplice e l'accidentale, per Hegel invece la coscienza dell'incondizionato, che si realizza in prima battuta sul terreno dell'esperienza religiosa, si esprime come esperienza di ciò "che racchiude in sé l'unificazione del singolo, del molteplice, dell'accidentale, con l'uno, l'universale, il necessario" (*welches die Verbindung des Einzelnen, Vielen, Zufälligen, mit dem Einen, Allgemeinen und Notwendigen in sich schließt*).

Il termine che qui viene utilizzato per esprimere il modo in cui la *Vereinigung* si realizza nell'azione religiosa è costituito dal sostantivo *Verbindung*. Questo sostantivo, che acquisirà poi un peso specifico nel *Systemfragment*, consente ad Hegel di esprimere l'idea di una unificazione che vincola gli opposti all'interno di un dominio onnicomprensivo, consentendo così di formulare un modello teorico di incondizionato come ciò che non ha più alcun opposto ed alcuna oggettività fuori di sé.

Questo vuol dire che all'interno dell'incondizionato la differenza degli opposti non viene soppressa. Ciò che rientra è invece il rapporto di dominio trascendente e di esclusione reciproca tra di essi, e questo perché gli opposti vengono ripensati da Hegel come momenti dello sviluppo di uno stesso incondizionato che li produce e che li contiene: l'unità vivente dello Spirito.

L'errore di Kant, dunque, consisterebbe nel fatto di avere identificato unilateralmente l'incondizionato con uno degli opposti, non riuscendo perciò ad uscire fuori dalla dinamica di esclusione reciproca tra di essi e ad individuare il termine capace di realizzarne la conciliazione.

L'incondizionato hegeliano, che qui emerge nel piano dell'azione religiosa, non coincidendo invece con nessuno dei poli in conflitto, si configura piuttosto come momento

e/o termine terzo di conciliazione che toglie l'opposizione conservando gli opposti nella loro differenza.

Dilthey segue dunque le fasi originarie dell'elaborazione hegeliana del concetto di assoluto, mostrando come esso venga pian piano elaborato in chiave alternativa rispetto all'incondizionato kantiano. D'altra parte, come confermano gli stessi *Fragmente*, il filosofo di Biebrich ribadisce in più occasioni come Hegel in realtà mutui proprio dalla coscienza religiosa cristiana la regola per pensare l'assoluto e per intenderlo come unità internamente differenziata e piano di collegamento degli opposti capace di risolvere in sé ogni opposizione:

In ciò stava già il fatto che essere e divenire, universale e particolare, realtà ed ideale avrebbero dovuto essere unite nell'assoluto, e con ciò avrebbe dovuto esser tolta l'ultima separazione, ovvero quella dell'assoluto dalla realtà finita. Una unità nella quale tutte le opposizioni sono di per sé eradiccate. Noi vedevamo come in Hegel questa intenzione tendeva a realizzarsi gradualmente. Così dalle antinomie derivavano opposizioni che sono collegate nell'unità divina.²⁰³

Il passo tratto dai *Fragmente* esprime dunque in maniera piuttosto chiara la complessità, ma anche l'originalità, del concetto hegeliano di assoluto.

Dilthey evidenzia infatti come Hegel pervenga gradualmente, passo per passo, alla definizione di questo concetto, riuscendo a mettere a punto un paradigma di assoluto la cui forza speculativa consisterebbe nella sua capacità di togliere quella che Dilthey, nel frammento citato, apostrofa come "l'ultima delle separazioni", "ovvero quella dell'assoluto dalla realtà finita" (*die des Absoluten von der Endlichen Wirklichkeit*).

L'assoluto è allora "una unità nella quale tutte le opposizioni sono di per sé eradiccate" (*eine Einheit, in welcher alle Gegensätze schlechthin getilgt sind*), e la sua forza di unificazione totale sembra esprimersi in forma compiuta proprio nel suo potere di vincolare al proprio interno gli estremi opposti di finito e infinito.

Sulla base di questo paradigma, l'unificazione si rende possibile in quanto l'assoluto costituisce per così dire il termine terzo di collegamento tra due i poli, che ne trascende l'unilateralità, ma che li contiene in sé come momenti del proprio stesso sviluppo.

Muovendo da queste complesse formule, secondo Dilthey Hegel perviene alle soglie di quel concetto di dialettica che a suo dire è già operante nelle pagine dei manoscritti francofortesi, e che gli consentirà di esporre concettualmente la struttura dell'assoluto che la coscienza religiosa tende ad esprimere in rappresentazioni a carattere simbolico:

²⁰³ *Fragmente* asu *Wilhelm Diltheys Hegelwerk*, cit. pp. 111-112.

Il concetto di dialettica esprime infine in una formula lo scopo logicamente necessario di questo panteismo, in base al quale ogni essere per sé delle realtà finite viene inteso come un escludersi, e nell'esclusione la sintesi è contemporaneamente in vigore in ogni punto. Una struttura del mondo nella quale l'infinito non è al di là, e nella quale ogni ulteriorità del precedente panteismo dovrebbe essere in ultima analisi definitivamente superata. La sintesi è presente in ogni divisione nella finitezza, ed ogni sintesi è solo un'unità relativa che ne esige una più alta o la presuppone. Questo era il primo punto rispetto al quale Hegel andava oltre Schelling, e con lo stesso Schelling era allo stesso tempo in accordo, quando egli intendeva la realtà finita ed infinita come vita o spirito.²⁰⁴

Il testo, tratto dal frammento IV degli abbozzi diltheyani per i suoi lavori su Hegel, muove da una descrizione del meccanismo di esclusione reciproca delle realtà finite, mostrando come per Hegel la ricomposizione viene a prodursi proprio a partire dalla scissione. Per questo motivo Dilthey scrive che "ogni essere per sé della realtà finite viene inteso come un escludersi" (*jedes Auseinandersein von Endlichkeit als ein sich Ausschließen gefaßt wird*), aggiungendo di seguito che proprio "nell'esclusione la sintesi è in vigore contemporaneamente in ogni punto" (*im Ausschließen die Synthesis an jedem Punkte doch zugleich wirksam ist*).

La separazione, data dal reciproco escludersi delle realtà determinate, rappresenta perciò la molla stessa che mette in moto il processo di superamento dell'opposizione in un terzo termine, il quale è generato dallo stesso rapporto di opposizione tra i due termini opposti.

Per questa ragione, l'assoluto costituisce il termine che viene a generarsi dal rapporto di opposizione tra finito ed infinito, ma che in realtà, pur presentandosi come termine ultimo del processo di ri-conciliazione degli opposti, ne costituisce il vero inizio. Ciò perché, secondo Hegel, è possibile ri-unificare solamente ciò che si è separato a partire dall'originariamente unito.

Questa premessa consente allora di spiegare quanto emerge dal frammento sopra riportato, e segnatamente dalla proposizione in cui Dilthey dichiara che "ogni sintesi è solo un'unità relativa che ne esige una più alta o la presuppone". L'unità relativa, infatti, presuppone sempre un'unità assoluta che sta a monte e a partire dalla quale si producono sia le separazioni che le ri-unificazioni.

Questo meccanismo consente di comprendere meglio i tre momenti dello sviluppo della coscienza religiosa che abbiamo prima ripercorso, e perciò anche il motivo per cui tanto il sentimento quanto l'amore producono solo unificazioni relative dietro le quali sta la coscienza religiosa dell'assoluta unità di ogni vita.

²⁰⁴ Ivi, p. 112.

A parere di Dilthey, dunque, lo schema di comprensione dell'assoluto e della sua struttura dialettica trova in Hegel il suo primo spazio di elaborazione nell'approfondimento del "rapporto vitale immanente che unisce nell'amore Dio, Gesù e la sua comunità, l'intera totalità dell'esistente" che viene a prodursi nella coscienza religiosa cristiana dell'unità di ogni vita. Ciò prepara il terreno al superamento della coscienza religiosa del rapporto Gesù-Dio nella coscienza metafisica (*metaphysisches Bewußtsein*) del rapporto finito-infinito.

Scrivi Dilthey nell'introdurre alla lettura di un passo hegeliano:

A seguito di questa rivoluzione nella coscienza di Gesù, che aveva portato dalla fede fondata sulla legge alla nuova religiosità, il rapporto di Gesù con Dio, si potrebbe dire la sua coscienza metafisica, secondo Hegel dovette mutare interamente. Dal superamento dell'oggettività delle leggi, dell'eteronomia, deriva conseguentemente un rapporto vitale immanente che unisce nell'amore Dio, Gesù e la sua comunità, l'intera totalità dell'esistente. "Se un uomo ha una sua propria volontà, egli sta con Dio in un rapporto tutt'altro che passivo: non si danno due volontà indipendenti, due sostanze, Dio e l'uomo devono essere una cosa sola. Ma l'uomo è il figlio e Dio è il padre: l'uomo non è indipendente e non ha in sé il proprio fondamento: egli è solo in quanto contrapposto (a Dio), in quanto ne è una modificazione, e per questo motivo il padre è in lui".²⁰⁵

La coscienza religiosa cristiana riplasma il rapporto tra Dio e uomo muovendo dalla centralità della figura di Gesù, il cui *Erlebnis* esprime la vitalità immanente della relazione religiosa, mentre la comunità raccolta attorno a lui esprimerebbe piuttosto il ri-tradursi dell'intima unità tra uomo e Dio - centrata sull'amore - nell'unità degli uomini tra loro nella *Gemeinde*.

Questa mutata coscienza religiosa del rapporto tra forze umane e forza divina, realizzandosi come ri-convergenza della volontà dei soggetti singoli nell'unità vincolante della comunità cristiana, dà dunque la misura dell'unità dell'"intera totalità dell'esistente", tracciando le linee guida per pensare l'assoluto in conformità al suo concetto:

Questa era la fede che Gesù pretendeva dai suoi discepoli, che essi fossero una cosa sola con lui "una reale transustanziazione, un reale abitare del padre nel figlio e del figlio nei suoi discepoli: essi tutti non sono sostanza assolutamente separate e unite solo in un concetto universale, bensì sono come la vite e i suoi tralci; una vivente divinità è in essi".²⁰⁶

La coscienza di Gesù si dà come coscienza dell'unità di ogni vita nella vita divina, configurandosi perciò come esperienza interna dell'appartenenza del singolo al tutto della vita di Dio, e realizzando la riunificazione dello spirito umano e dello spirito divino

205 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 80; trad. it. pp. 123-124.

206 Ivi, pp. 80-81; trad. it. p. 124.

nell'amore. In questi concetti risiede il punto d'appoggio per il superamento della coscienza religiosa ebraica e per la fondazione di una nuova morale dell'amore come centro di generazione della coscienza comunitaria cristiana. Ciò spiega come la religione dell'amore, sorta dal rovesciamento dello "spirito di inimicizia" ebraico, si ritraduca costantemente in una spinta alla ricomposizione dell'unità dilacerata del tessuto comunitario.

Il vero perno della nuova religiosità cristiana consisterebbe proprio nella estensibilità a tutti gli uomini della coscienza di Cristo. Questa è sempre coscienza del suo essere uno con il padre, cosa che Hegel esprime nei termini evangelici di "un reale abitare del padre nel figlio e del figlio nei suoi discepoli":

Così la religione di Gesù, in quanto religione dell'amore, è l'*Erlebnis* dell'unità tra spirito umano e spirito divino. E invero questa unità non si è realizzata una sola volta e individualmente nella persona di Gesù: è nello spirito umano in generale che si manifesta quello divino, e questa unità di entrambi giunge a consapevolezza nella religione di Gesù.²⁰⁷

Muovendo da queste considerazioni, Dilthey scorge nella struttura dello spirito cristiano i motivi speculativi delle successive e più mature formulazioni hegeliane in materia di filosofia della religione. Nel manoscritto preso qui in esame Hegel sembra muoversi lungo la sottile linea che al tempo stesso distingue e collega la coscienza religiosa e la coscienza metafisica, preparando, come si diceva, l'oltrepassamento della religione stessa ed il suo inveroamento nella filosofia.

Scriva il filosofo di Biebrich:

In tal modo risultava formulata l'interpretazione metafisica del cristianesimo che costituisce il nucleo della filosofia della religione di Hegel. Per essa il dogma cristiano è espressione simbolica dell'unità del divino e dell'umano. Secondo la filosofia della religione, la religione cristiana intende l'assoluto come il processo in cui esso si separa da sé e toglie successivamente questa separazione. Questo rapporto immanente in Dio viene definito amore - un mistero eterno per la sensibilità e l'intelletto: anche questa interpretazione della trinità, pertanto, è già preparata in questo frammento.²⁰⁸

A parere di Dilthey il *Grundfragment* contiene già le linee per una interpretazione in chiave speculativa della trinità e per l'individuazione del contenuto metafisico delle rappresentazioni centrali del cristianesimo.

Tuttavia, pur individuando sottotraccia la delineazione di uno scenario metafisico, la proposta di lettura diltheyana è tesa ad evidenziare come "l'unificazione della totalità dell'esistente" prospettata dallo spirito del cristianesimo venga a configurarsi, in questi

207 Ivi, p. 81; trad. it. p. 125.

208 Ivi, pp. 81-82; Ibidem.

manoscritti hegeliani, come il fine verso cui tende la vita religiosa cristiana. E sebbene la spinta all'unificazione del divino e dell'umano per mezzo dell'amore si ritraduca nel rapporto interno tra i membri della comunità cristiana, questo processo di riconversione della vita in se stessa sembra esprimersi come una tensione mai sopita verso l'unificazione di ogni forma di vita.

Infatti l'impulso al superamento delle separazioni nel processo religioso sembra non trovare mai una completa realizzazione, e ciò in ragione del fatto che esso lascia fuori di sé un residuo che si sottrae sempre alla forza di unificazione dell'amore, e che non consente mai di chiudere il cerchio della totalità dell'esistente.

In questo senso, il concetto di incondizionato espresso dalla coscienza cristiana dell'unità di uomo e Dio nell'amore, non trovando mai compiuta realizzazione nel mondo storico, rimane a sua volta un ideale che si contrappone al reale, riproducendo così il diaframma tra "essere" e "dover essere" (*sein, sollen*) che lo spirito del cristianesimo intendeva superare. Tuttavia, nella sua interlocuzione con Hegel, il filosofo di Biebrich mostra come l'analisi hegeliana della nuova morale di Gesù introduca elementi di indubbia originalità rispetto al "legalismo giudaico", ma fornisca anche gli strumenti attraverso i quali lo stesso Hegel propone l'oltrepassamento del vincolo obbligante della legge morale kantiana.

Non è un caso infatti che nel manoscritto francofortese sullo spirito del cristianesimo, alla parte che espone i termini dell'opposizione della morale di Gesù alla legge ebraica (*die Moral Jesu im gegenstatz zum judischen Gesetz*), segua una sezione relativa alla differenza tra la nuova morale cristiana e la legge kantiana (*die Moral Jesu und das Gesetz Kants*). Queste due sezioni introducono l'analisi del "sermone della montagna" (*die Bergpredigt*) nel quale troviamo esposti i motivi fondamentali della morale dell'amore e della vita (*die Moral der Liebe und des Lebens*)²⁰⁹.

209 Cfr. *Hegels theologische Jugendschriften*, cit. pp. 261-275; trad. it. cit. pp. 395-410.

CAPITOLO QUARTO

1. *Oltre Kant: la morale dell'amore ed il suo radicamento nel "Leben"*

La disamina critica di Hegel nei confronti dell'"universale ragione legislatrice" kantiana trova il proprio punto d'appoggio nei motivi di contrasto tra la morale cristiana, centrata sul rapporto interno tra le forme di vita, e l'oggettività della legge ebraica, la cui obbligatorietà tiene assieme dall'esterno i termini opposti (lasciandoli perciò nell'opposizione).

Procedendo ad una analisi delle strutture della legge morale e di quella civile, Hegel, secondo la proposta ermeneutica diltheyana, avrebbe riscontrato in questi due tipi di legge la presenza di una stessa forma. Mostrando come entrambe le tipologie di legislazione producano "unificazioni di opposti in un concetto", senza con ciò mai togliere l'opposizione, e lasciando così sempre inconciliato il rapporto tra gli uomini.

La morale di Gesù dunque, ripensando dalle radici la forma dei precetti morali e civili, aprirebbe un nuovo scenario incentrato sull'interiorità del vincolo espresso dall'amore e sul suo radicamento nella vita.

Scrive Dilthey:

Segue poi la descrizione dei rapporti di Gesù con i precetti morali e civili; essi, scrive Hegel all'inizio di un *excursus*, sono fondati sull'essenza stessa dell'uomo, poiché anche le leggi civili sono nello stesso tempo morali; entrambe esprimono le relazioni naturali dell'uomo in forma di precetti. Le leggi sono unificazioni di opposti in un concetto. Esso, per sua natura, li lascia nella loro opposizione, mentre anch'esso consiste in una opposizione al reale ed esprime così un dover essere: da questi fattori deriva la forma del precetto.²¹⁰

Il testo diltheyano lascia emergere i motivi dominanti della presa di distanza hegeliana dal modello di Kant. Infatti, nel sostenere che la legge morale e la legge civile hanno in comune la forma del precetto positivo, Hegel colpisce il nucleo vitale della filosofia pratica kantiana nella misura in cui parifica le due forme di obbligatorietà, una interna e l'altra esterna, alla luce del concetto di positività.

Il concetto kantiano di autonomia, secondo la lettura critica proposta da Hegel, si presenta come una forma di eteronomia mascherata in quanto trasferisce all'interno del

210 Ivi, p. 84; trad. it. p. 128.

soggetto lo stesso rapporto di exteriorità che sul piano del diritto civile intercorre tra l'obbligatorietà della legge e la volontà.

Il carattere esteriore ed oggettivo delle due tipologie di legge si evidenzia nel fatto che esse, per struttura, producendo una unificazione degli opposti puramente concettuale, finiscono con il raddoppiare l'opposizione stessa. La forma della legge infatti non solo non riesce a realizzare l'unificazione, ma permanendo sul piano del concetto produce un'altra opposizione, ovvero quella tra se stessa, come legge universale, ed il reale.

La legge, dunque, esprime nella forma del dover essere (*sollen*) la *Vereinigung* degli opposti senza mai riuscire ad implementare l'unificazione, e riproducendo senza posa la frattura tra ideale e reale. Questa viene perciò ad aggiungersi alle opposizioni interne al reale che dovrebbe unificare.

Ciò che differenzia i precetti morali da quelli civili, invece, consiste nella diversa fonte da cui promana l'obbligatorietà. Tuttavia, nonostante la diversità della fonte, il loro tratto comune consiste nel fatto che entrambe le classi di precetti riproducono costantemente la separazione tra le facoltà dell'uomo (per quanto riguarda i precetti morali), e la separazione tra i soggetti singoli (per quanto concerne le leggi civili).

La forma del precetto lascia sempre fuori sé una realtà inconciliata, essendo impossibilitata a ricomporre la soggettività dilacerata dell'uomo e a far riconvergere nell'unità della comunità politica la molteplicità disaggregata dei singoli uomini:

Il precetto diventa civile quando il suo contenuto viene imposto da una forza esterna; i puri concetti morali determinano il limite dell'esposizione in un unico essere vivente, mentre le leggi civili determinano i limiti tra più esseri viventi, in modo che essi nella legge possano continuare ad esistere. I precetti morali costituiscono dei limiti all'opposizione tra un aspetto o una facoltà del vivente e altri aspetti o facoltà del vivente stesso, le leggi civili costituiscono analoghi limiti nel rapporto tra essere vivente ed essere vivente.²¹¹

Mentre il precetto morale separa aspetti e facoltà dell'uomo, sezionando la vita del singolo soggetto in sfere e funzioni contrapposte, la legge civile estende la stessa dinamica sul piano delle relazioni intersoggettive. Perciò, mentre l'obbligatorietà della legge morale dilacera la totalità della vita del soggetto muovendo dal suo stesso interno, la legge civile ripropone il medesimo schema, scomponendo la totalità della vita della comunità nelle sue componenti individuali e configurando una forma di rapporto esteriore tra i soggetti singoli incentrato sul suo carattere coattivo.

Per questi motivi, allora, tanto la legge morale quanto la legge civile, nella misura in

211 Ibidem.

cui esprimono il dominio di una forza sulle altre forze, o di una facoltà sulle altre facoltà, assumono la configurazione tipica del precetto positivo.

Tuttavia, mentre la legge morale ha una conformazione solo parzialmente positiva in quanto si fonda su una facoltà (la ragione) che è comunque interna al soggetto, la legge civile, nella misura in cui vincola dall'esterno la volontà dell'uomo, è totalmente positiva:

Anche le leggi morali sono per loro natura in parte positive, nella misura in cui una facoltà estranea e parziale domina sulle altre, e possono divenire totalmente positive, se l'uomo non ha più questo signore in sé, bensì fuori di sé. Gesù pertanto, per eliminare la positività delle leggi ebraiche, non poté seguire la via di dimostrare che esse, in quanto espressioni di una facoltà umana, quella dell'universalità, sono espressioni della ragione. [...] Dal punto di vista della morale kantiana resta infatti una separazione tra una universale ragione legislatrice e i nostri impulsi e le nostre inclinazioni, laddove Gesù voleva ristabilire l'uomo nella sua totalità.²¹²

Il superamento del punto di vista kantiano si concretizza allora in una nuova morale volta a ricomporre la totalità dilacerata dell'uomo. E trattandosi di una morale tesa alla riunificazione della vita del soggetto, essa non può che essere radicata in una funzione della vita stessa, e nello specifico in quella forza vitale, ovvero l'amore, nella quale si esprime la forza di riconciliazione:

Questo spirito, superiore alla moralità, ha trovato piena espressione nel sermone della montagna; esso è "un tentativo, compiuto attraverso parecchi esempi, di togliere alle leggi l'elemento legale, la forma di legge". Nel suo regno avviene ciò che le leggi richiedono, ma la nuova moralità, togliendo la forma della legge, porta a compimento le leggi della morale giudaica. Così quel che si innalza al di sopra della separazione tra universale e particolare, tra ragione e impulso, è un essere, una modificazione della vita.²¹³

La riconciliazione della vita può perciò realizzarsi solo attraverso un processo che ha luogo nella vita stessa e che si radica nelle sue funzioni. Infatti, se la separazione tra i livelli della vita si dà a partire dall'unità originaria della vita stessa, il superamento dell'opposizione tra funzioni e forme del *Leben* dovrà darsi in forza di una funzione vitale, ovvero l'amore, che essendo appunto una "modificazione della vita" può unificarla dal suo stesso interno. La morale allora non può neppure essere, in senso schilleriano, concordanza dell'inclinazione con la legge, dato che la concordanza si verifica sempre tra elementi diversi ed esprime perciò un rapporto di estraneità. Essa viene piuttosto a configurarsi come viva unione degli opposti nell'amore:

212 Ibidem; trad. it pp. 128-129.

213 Ibidem; trad. it. p. 129.

Hegel non accetta più per la dottrina di Gesù nemmeno l'espressione "unione dell'inclinazione con la legge", di cui pure si era in precedenza servito intendendola alla maniera di Schiller: in essa infatti legge e inclinazione si presentano ancora come particolari e contrapposte. Questa nuova moralità non è concordanza, bensì unità: "la vita intesa come relazione di elementi diversi, è amore; un essere che, espresso come concetto, come legge, è necessariamente uguale alla legge, oppure come reale, come inclinazione opposta al concetto, è pure uguale a se stesso, all'inclinazione".²¹⁴

La vita stessa è "relazione di elementi diversi" (*Beziehung verschiedener*), e nel suo essere tale è amore, ovvero forza di unificazione che congiunge dall'interno elementi opposti, togliendone la conflittualità, ma conservandone al contempo la differenza.

La nuova morale annunciata da Gesù, e che Hegel ricostruisce a partire dalla sua lettura del *Bergpredigt*, essendo incentrata sui concetti di *Leben* e *Liebe*, riporta la morale sul terreno della vita e delle sue funzioni, togliendo la forma esteriore della positività del precetto morale, ed inverando la legge nella vita. Per questa ragione, dichiara Dilthey, "questa morale non è concordanza, bensì unità", (*Nicht Übereinstimmung, sondern Einheit ist diese neue Sittlichkeit*), in quanto essa esprime il proprio radicamento nell'unità originaria della vita, e mira a riconciliare la vita con se stessa togliendo le separazioni che la dilacerano.

L'analisi hegeliana del *Bergpredigt* sta alla base di una riconsiderazione complessiva del problema della morale, e con esso del problema del diritto. Essa mette capo ad una revisione delle categorie di "colpa" e "pena", "peccato" e "remissione", mostrando come queste categorie siano radicate nel *Leben* e vadano perciò ripensate come momenti della dinamica di riconciliazione della vita nell'amore. Infatti, se l'"offesa" è un'azione dannosa che una forma di vita produce nei confronti di un'altra, la remissione della colpa può realizzarsi solamente tramite un processo di riconciliazione che ha luogo nella vita stessa.

Il reo infatti, nel distruggere una vita ad esso estranea, danneggia anche la propria stessa vita, producendo una lacerazione nel corpo originario del *Leben* che può ricomporsi solo riconciliando la vita con se stessa.

Questo nuovo dispositivo morale, nel riconoscere come l'"offesa", la "colpa" e la "remissione" siano momenti dello sviluppo della vita verso la riconciliazione di sé con sé, si pone oltre l'opposizione tra legge e vita, facendo appunto "emergere un livello superiore" nel quale l'opposizione è tolta:

La legge si oppone alla vita come un universale inflessibile ed estraneo ad essa. Alla acuta esposizione di Hegel manca solo la formula logica secondo cui si manifesta nella vita stessa

²¹⁴ Ivi, p. 85; trad. it. pp. 129-130.

una contraddizione che si fonda sulla opposizione tra universale e particolare; questa contrapposizione fa emergere un livello superiore in cui si realizza la spinta alla riconciliazione. Questo livello più elevato di coscienza morale si esprime nelle nuove relazioni che sono contenute in esso: la vita priva di separazioni, la sua distruzione attraverso la colpa, il destino come reazione della vita alla colpa e l'amore come sentimento della vita che ritrova se stessa. È in queste relazioni che si compie la reale riconciliazione.²¹⁵

L'analisi diltheyana scompone e mette in chiaro il sistema di relazioni interne alla vita che Hegel delinea nel manoscritto relativo alla "riconciliazione della vita con il destino attraverso l'amore" (*die Versöhnung des Lebens mit dem Schicksal durch die Liebe*).

La "spinta alla conciliazione" (*der Drang nach Versöhnung*) si genera dall'opposizione, e si realizza nella definizione di un piano tutto interno al *Leben* nel quale la relazione tra la "colpa" e la "reazione della vita alla colpa" produce un terzo momento.

Questo terzo livello si genera dalla spinta al superamento dell'opposizione tra la colpa e la reazione della vita ad essa, realizzando la conciliazione degli opposti in un livello superiore (*eine höhere Stufe*) in cui la vita ritrova se stessa attraverso l'amore e si riconcilia con il proprio "destino".

L'unità originaria della vita (*das einige Leben*), e "la sua distruzione attraverso la colpa" (*seine Zerstörung durch die Schuld*), costituiscono i due momenti dalla cui relazione si genera "il destino come reazione della vita alla colpa" (*Schicksal, als Reaktion des Lebens gegen sie*). Esso produce la spinta al superamento del conflitto tramite "l'amore come sentimento della vita che ritrova se stessa" (*Liebe als Gefühl des Lebens, das sich selber wiederfindet*) ed in cui "si compie la reale riconciliazione" (*vollzieht sich die reale Versöhnung*).

Ciò che la lettura diltheyana fa emergere è l'idea hegeliana di un radicamento della morale e del diritto nella vita, sulla cui base egli identifica nella colpa non un atto che sopraggiunge alla vita dall'esterno, quanto piuttosto un momento interno alla vita che produce l'estraneazione della vita da stessa.

Per questo motivo, la distruzione della vita "priva di separazioni" mette capo ad una forma di "nostalgia per la vita perduta" che non può essere risolta dalla legge universale esterna al *Leben*. Questa infatti, opponendosi a sua volta al sostrato vitale originario, non solo non può ricomporre il conflitto interno ad esso, ma genera un altro livello di opposizione, ovvero quello tra legge e vita.

La nuova morale deve dunque poggiare interamente sul concetto di *Leben*:

215 Ivi, p. 90; trad. it. pp. 135-136.

Hegel prende le mosse dalla vita intesa come il concetto più alto della sua mistica. "La vita non è diversa dalla vita, poiché la vita si trova nell'unità del divino". Il reo crede di distruggere una vita a lui estranea, ma poiché tutta la vita è una danneggia la propria. "Nella sua presunzione egli ha certamente distrutto qualcosa, ma solo l'amicizia della vita, che gli è divenuta nemica".²¹⁶

Il soggetto reo della distruzione di un'altra forma di vita ha estraneato se stesso dalla vita. E poiché egli ha compiuto un atto di inimicizia nei confronti della vita, anche quest'ultima "gli è divenuta nemica". L'azione delittuosa retroagisce dunque sul soggetto che l'ha compiuta, producendo il sorgere della "cattiva coscienza" ed il "sentimento del dolore". Il dolore sorge perciò dalla contraddizione interna alla vita del soggetto, il quale nel distruggere un'altra vita diviene cosciente "di avere offeso la vita divina presente in lui", provando nostalgia per quella vita priva di separazioni che egli stesso ha dilacerato per mezzo della colpa.

Il sentimento di dolore per il distacco dall'unità ordinaria della vita produce nella "cattiva coscienza" il bisogno di una riconciliazione con essa. Solo riunendosi nuovamente alla vita il soggetto reo può riconciliarsi con se stesso e superare il dolore che deriva dalla sua scissione interna. Allora, scrive Dilthey, "non la paura di fronte ad una legge estranea, ma il timore di se stesso, la coscienza di avere offeso la vita divina presente in lui costituiscono il suo destino interiore".²¹⁷

Ed interloquendo con il testo hegeliano, ribadisce:

La nostalgia è "coscienziosa", in quanto "prolunga e stimola ad ogni istante la cattiva coscienza e il sentimento del dolore, così da potersi riunire di nuovo alla vita e salutarla come un'amica, non con leggerezza ma veramente dal profondo dell'anima". [...] Infatti l'opposizione è la possibilità della riunificazione, e quanto più la vita si presentava come un opposto nel dolore, tanto più era possibile riprenderla". Anche l'elemento ostile viene colto in questa situazione come vita, e in ciò risiede la possibilità di riconciliarsi con il destino. "Questo sentimento della vita che ritrova se stessa è l'amore, e in esso il destino si riconcilia".²¹⁸

Ciò che emerge da questo passo è ancora una volta l'idea che l'opposizione contenga in sé la possibilità della riunificazione (*die Entgegensetzung ist die Möglichkeit der Wiedervereinigung*). La "cattiva coscienza", infatti, vede la vita come opposta a sé, ed il dolore che discende dalla separazione la spinge a riconciliarsi con il destino:

Il corso dei pensieri torna così al suo principio: il problema era la riconciliazione ed ora sono state trovate le condizioni, poste nella coscienza, in forza delle quali la riconciliazione diviene

216 Ibidem; trad. it. p. 136.

217 Ibidem.

218 Ivi, pp. 90-91; trad. it. p. 137.

realtà in Gesù, non come un'opera compiuta una volta e per tutte da un Dio o da un uomo per gli altri uomini, ma come il nesso vitale della superiore eticità.²¹⁹

La nuova morale cristiana getta allora le basi per una riconsiderazione del rapporto tra gli uomini alla luce del concetto di "comunione" dello Spirito nell'amore. Ciò perché la riconciliazione con lo Spirito espressa dalla coscienza di Gesù si esplica in una comunità organizzata, tenuta assieme dalla forza dell'amore.

Il legame vivente dell'amore, collegando dall'interno le singole forme di vita, supera perciò l'unilateralità del diritto e della morale. Infatti, se il diritto esprime una "costrizione esterna", la morale esprime una coercizione interna all'uomo, e perciò "non accessibile ad un potere esterno". Dalla relazione tra l'interiorità della morale e l'esteriorità del precetto civile, scaturisce un nuovo livello che tiene assieme i due termini dell'opposizione ma che nel contempo li oltrepassa, e che Hegel definisce come "nesso vitale della superiore eticità" (*innerer Lebenszusammenhang der höheren Sittlichkeit*) centrato sull'amore:

Questo amore deve costituire per Gesù l'anima dei suoi amici, il nuovo comandamento, il segno distintivo del rapporto con lui. Uno dei pensieri fondamentali di Hegel è che questo rapporto può esplicarsi in tutte le sue possibilità solo in una comunità realmente organizzata.²²⁰

La forza di unificazione (*die Kraft der Vereinigung*) che tiene assieme Gesù e i suoi discepoli esprime dunque la sua più elevata energia nella "comunità realmente organizzata" (*in einer realen organisierten Gemeinschaft*) dei fedeli, la cui unità non è l'unità pensata nel concetto, ma "l'unicità dello spirito" che collega internamente i suoi membri.

2. L'"amore" come forza di unificazione della "Gemeinde": oltre l'opposizione tra esteriorità della legge ed interiorità della morale

La morale dell'amore viene a configurarsi come il perno del processo di unificazione della comunità. La coscienza religiosa cristiana dell'unità di ogni vita nell'amore contiene infatti la possibilità stessa della comunità degli uomini fra loro e degli uomini con Dio.

Hegel allora, secondo Dilthey, tratteggia un quadro di relazioni entro il quale la coscienza religiosa del legame interno tra uomo e Dio espressa dall'*Erlebnis* di Gesù sta alla radice della "coscienza della comunità":

219 Ivi, p. 94; trad. it. p. 141.

220 Ivi, p. 95; trad. it. pp. 142-142.

Da questa vita nell'unità di ogni esistenza scaturisce la coscienza della comunità. Essa non solo sente che la molteplicità delle coscienze dell'umanità si accorda in uno spirito, e le molte forme di vita in una vita, ma vede anche levarsi al di sopra dell'eguaglianza tutti coloro che partecipano alle essenze divine in una superiore unità, la quale fa di una semplice riunione una comunità; essa non è tenuta insieme da un mero concetto, per esempio "credenti", bensì dalla vita e dall'amore. "La viva armonia degli uomini, la loro comunità in Dio, è chiamata da Gesù regno di Dio".²²¹

La religione cristiana, secondo Hegel, esprimerebbe allora la spinta dello spirito al raccoglimento della "molteplicità delle coscienze dell'umanità" in unità.

Questa struttura, che Hegel metterebbe in risalto muovendo dall'approfondimento del concetto di *Logos*, si origina da una revisione del rapporto tra la vita delle coscienze singole alla luce delle categorie di *Gleichheit* e *Verwandtschaft*. D'altra parte, la comunione dello spirito umano e di quello divino esprime appunto l'uguaglianza e l'affinità interna tra le due forme di vita, e si ritraduce nella comunione della molteplicità delle singole coscienze nella vita della comunità.

La *Gemeinde* ripensata dalla coscienza cristiana non è dunque un'unità semplice che sta di contro al molteplice, ovvero un'unità ideale; né tantomeno è un molteplice disaggregato che necessita di una forza unificante ad esso esterna. La comunità viene piuttosto a definirsi come "una superiore unità" (*eine höhere Einigkeit*) nella quale si manifesta la spinta vitale alla riconvergenza del molteplice nell'unità di una forma.

In un passo che precede quello prima riportato, e contenuto nel paragrafo su "la religiosità di Gesù e il contenuto metafisico delle sue rappresentazioni fondamentali" (*die Religiosität Jesu und der metaphysische Gehalt ihrer Grundvorstellungen*), Dilthey propone un'analisi puntuale del modo in cui Hegel interpreta la rappresentazione religiosa di Gesù come *Gottessohn* e come *Logos*, mostrando poi come la curvatura metafisica di questi concetti abbia profonde ricadute sul piano della costruzione storica delle prime comunità cristiane.

La coscienza dell'unità dell'uomo con l'assoluto sembra dunque costituire il centro dello spirito del cristianesimo:

È qui scoperta la concezione fondamentale della filosofia della religione hegeliana, secondo la quale la definizione di Gesù come *Logos* o figlio di Dio non è altro che l'espressione del rapporto metafisico tra l'umanità e l'assoluto. Cristo è l'uomo che è consapevole della sua unità con l'assoluto.²²²

²²¹ Ivi, p. 106; trad. it. p. 158.

²²² Ivi, pp. 103-104; trad. it. p. 154.

Questa coscienza dell'unità con l'assoluto (*Einheit mit dem Absolut*), che inizialmente ha il proprio centro nel vissuto interiore di Gesù, esprime in realtà un principio universale, ovvero l'unione di tutti gli uomini con l'assoluto. Per questo motivo, a detta di Hegel, l'esperienza di fede cristiana si qualifica come coscienza dell'eguaglianza di ogni vita nell'unità dello Spirito divino.

In merito al "principio della fede religiosa" (*das Prinzip des religiösen Glaubens*), scrive Hegel in un passo del manoscritto riportato anche da Dilthey:

Come potrebbe uno spirito essere conosciuto da qualcosa che non fosse esso stesso spirito? La relazione tra spirito e spirito è il sentimento dell'armonia, la loro unificazione. Come potrebbero unificarsi elementi eterogenei? La fede nel divino è possibile solo in quanto il divino è nel credente stesso, che ritrova se stesso e la sua natura in ciò in cui crede, sebbene non abbia coscienza che ciò che egli ha trovato è la sua propria natura.²²³

E allora, poiché "questo rapporto universale dell'uomo con il divino è stato proclamato da Gesù"²²⁴ (*diese Universale Beziehung des Menschen zum Göttlichen ist von Jesu verkündigt worden*), la religione cristiana esprime una relazione interna allo Spirito divino; in esso infatti l'uomo è sempre in relazione a Dio, il divino si pone sempre in rapporto con l'uomo, ed entrambi sono momenti di un'unica vita.

Per questa ragione, la concezione di Gesù come *Gottessohn* dà il senso per cui la religione è definibile come "la relazione tra spirito e spirito" (*die Beziehung eines Geistes zu einem Geist*) nell'unità dello Spirito divino, e chiarisce inoltre il motivo per cui questa forma rapporto si oggettiva nella relazione tra le singole coscienze, generando con ciò la coscienza comunitaria. Scrive Dilthey:

Questa idea di un regno di Dio conclude e comprende tutta intera la religione fondata da Gesù. Nel regno di Dio l'amore è il filo che riunisce i credenti, questo sentimento dell'unità della vita, in cui tutte le opposizioni in quanto tali sono superate; questa amicizia spirituale che per la riflessione è un'essenza, uno spirito, è lo spirito divino, Dio, che guida la comunità.²²⁵

Nella comunità dei credenti "riunita nell'amore", si rende manifesta l'unità della vita dello Spirito al livello di sviluppo "in cui tutte le opposizioni in quanto tali sono superate" (*in der alle Entgegensetzungen als solche aufgehoben sind*). Dunque sarebbe proprio nel concetto di "regno di Dio", dove l'amore costituisce il vincolo che riunisce i credenti (*das Band, das die Glaubenden vereinigt*), che si esprimerebbe in forma simbolica il modello di

223 Ivi, p. 104; trad. it. p. 155. *Hegels theologische Jugendschriften*, cit. p. 313; trad. it. pp. 446-447.

224 Ibidem; trad. it. p. 155.

225 Ivi, p. 106; trad. it. p. 158.

una "superiore eticità" come piano in cui l'opposizione tra la coscienza dell'esteriorità della legge e la coscienza dell'interiorità della morale è superata nella coscienza comunitaria.

In alcuni passaggi del manoscritto, che però Dilthey riporta solo parzialmente, scrive Hegel in merito alla forza connettiva dell'amore:

Nel regno di Dio l'elemento comune è che tutti sono viventi in Dio; e questo elemento comune non è dato in un concetto, ma è amore, legame vivo che unisce i credenti, sentimento dell'unità della vita in cui tutte le opposizioni, tutte le ostilità come tali, e anche tutte le unificazioni delle opposizioni persistenti, i diritti, sono tolte. [...] Vi è un'idea più bella di quella di un popolo di uomini i cui reciproci rapporti sono rapporti d'amore? Vi è un'idea più alta di quella di appartenere ad un tutto che, come tutto, è l'unità dello spirito divino, i cui figli sono i singoli membri?²²⁶

Tuttavia, proprio nel mettere a fuoco la funzione dell'amore nell'articolazione del vincolo interno alla *Gemeinde*, l'esposizione diltheyana si sofferma su quegli aspetti del discorso di Hegel che, nell'affrontare il tema della comunità, mostrano i limiti del processo di unificazione dell'amore, e con esso anche il limite interno alla capacità della coscienza comunitaria cristiana di conciliare e riunire in sé ciò che sta fuori:

Hegel prende in considerazione la limitazione contenuta in questa idea della comunità riunita dall'amore: vi è in essa "uno sbalzo della natura" contro il quale si rivolge la nemesi. L'amore produce separazione, multilateralità della vita, e quanto più ama in maniera esclusiva, tanto più diviene indifferente per le altre forme di vita. L'amore richiede eguaglianza di spirito, di interesse, di condizione di vita; un amore tra molte persone però ammette soltanto un certo grado di intensità e di interiorità.²²⁷

Hegel procederebbe perciò ad una descrizione dei motivi per i quali la "comunità riunita dall'amore" lascia sempre fuori di sé un ambito che si sottrae alla forza di unificazione dell'amore.

Questa limitazione (*die Begrenzung*) interna alla forza di raccoglimento della comunità, a detta di Hegel, avrebbe la propria radice nel carattere contraddittorio dell'amore.

Esso infatti, a dispetto della sua tendenza a riunire il molteplice in unità, risulta strutturalmente incapace di produrre una unificazione totale. Questa incapacità discenderebbe dal fatto che l'amore "quanto più ama in maniera esclusiva, tanto più diviene indifferente per le altre forme di vita", ovvero tanto più unifica elementi diversi quanto più separa ciò che ha unificato da ciò che sta fuori dall'unificazione.

Il testo hegeliano propone del resto una descrizione piuttosto articolata delle strutture

²²⁶ Hegels *theologische Jugendschriften*, cit. pp. 321-322; trad. it. pp. 456-457.

²²⁷ W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 107; trad. it. p. 158

dell'amore, mostrando come esso, nell'unificare, produce sempre nuove separazioni.

Nel mettere in rilievo il doppio volto di questa forza della vita, Hegel muove innanzitutto dalla descrizione della capacità di unificazione dell'amore:

Nell'amore l'uomo ha ritrovato se stesso in un altro. Poiché è unificazione di vita, esso presuppone la separazione, uno sviluppo di vita, una multilateralità già formata di vita; e quante più sono le forme in cui la vita è viva, tanti più sono i punti in cui essa può unificarsi e sentirsi unita, tanto più intimo può essere l'amore.²²⁸

Dopo avere mostrato che l'amore si genera come spinta al superamento delle separazioni sorte dallo sviluppo della vita, motivo per il quale l'amore "presuppone la separazione", e dunque "uno sviluppo di vita", Hegel prende adesso a descriverne il limite:

Quanto più sono estese in molteplicità le relazioni e i sentimenti degli amanti, tanto più l'amore si concentra nell'interno, e tanto più esclusivo e indifferente per le altre forme di vita. La sua gioia si mescola con ogni altra vita, la riconosce, ma si ritrae nel sentire un'individualità. E quanto più isolati stanno gli uomini, rispetto alla formazine e al loro interesse, nel loro rapporto con il mondo, quanto maggiore è la peculiarità di ognuno, tanto più l'amore diviene limitato a se stessi. Per avere coscienza della propria felicità, per dare felicità a se stesso come volentieri fa, l'amore deve isolarsi e persino crearsi inimicizie.²²⁹

In conclusione, per un verso l'amore esprime "l'uguaglianza di spirito, di interesse, di condizione di vita" che intercorre tra la molteplicità degli elementi unificati all'interno della *Gemeinde*; per un altro verso tale unificazione, nel pervenire alla coscienza di sé proprio nella coscienza comunitaria, recide il rapporto con ciò che ancora trascende la comunità, ovvero con il mondo non ancora conciliato.

Mostrando come Hegel abbia effettivamente messo a fuoco la contraddizione interna alla forza di conciliazione della *Gemeinde* cristiana, scrive Dilthey:

Dopo la morte di Gesù i discepoli rimasero uniti conducendo una vita comune nella preghiera e nello sforzo di espandere la loro comunità. Ma al di là di quest'ambito si estende uno smisurato campo di oggettività, che rende possibile una molteplice attività, ma "per il dovere dell'amore la comunità disprezza ogni unificazione che non sia la più intima, ogni spirito che non sia il più elevato"; questa religiosità della preghiera e dell'amore si ritrae da "ogni altro legame con un elemento oggettivo volto ad un fine, allo sviluppo di un altro aspetto della vita". La comunità deve agire così, perché altrimenti i suoi membri correrebbero il pericolo di scontrarsi l'uno con l'altro e con le loro individualità.²³⁰

228 *Hegels theologische Jugendschriften*, cit. p. 322; trad. it p. 457.

229 Ibidem.

230 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 107; trad. it. pp. 158-159.

Il testo esprime chiaramente come la spinta dell'amore al superamento dell'esteriorità oggettiva si traduca nella tensione dei discepoli di Gesù all'espansione della loro comunità.

Nonostante ciò, il vincolo d'amore che riunisce i discepoli di Gesù nella comunità, nella misura in cui "disprezza ogni unificazione che non sia la più intima", tende per sua costituzione interna a ritrarsi da ogni legame vincolante con ciò che sta fuori dalla comunità, ovvero con l'"elemento oggettivo", rispetto al quale ci si può solo rapportare esteriormente.

Ne viene fuori una visione della comunità unificata dall'amore che, nell'essere conciliata con se stessa, non riesce a sua volta a riconciliarsi con la regione che si estende fuori dal suo ambito. In questo essa viene a configurarsi come "uno smisurato ambito di oggettività" che la forza conciliante dell'amore non riesce a convertire a sé.

Se la comunità cristiana deve rigettare ogni forma di unificazione esteriore - visto che l'organizzazione comunitaria esprime soltanto l'interna affinità delle singole coscienze - con ciò essa sembra porre un ostacolo alla sua stessa tensione all'espansione verso l'esterno.

Per queste ragioni, secondo Hegel, la *christliche Gemeinde* si qualifica come una totalità che, pur esprimendo l'esigenza di svilupparsi costantemente e di riunire nell'amore sempre più forme di vita, non riesce tuttavia a riconciliarsi con ambiti ed aspetti della vita esterni ad essa.

La rinuncia alle relazioni con il mondo esterno sembra dunque essere la conseguenza più evidente del carattere contraddittorio della morale dell'amore, motivo per il quale la comunità cristiana tende a ripiegarsi in se stessa, e ad assumere nei confronti del mondo un atteggiamento che è ora di "fuga", ora di "reazione e di lotta", ora di "fanatismo passivo", ora di "fanatismo attivo"²³¹.

In riferimento a questo problema Dilthey cita un passo del manoscritto hegeliano nel quale si legge che "l'espansione contro natura dell'ambito dell'amore si involge così in una contraddizione, in un falso sforzo che è destinato a generare il più terribile fanatismo attivo o passivo". Infatti, come Hegel ribadisce subito dopo, "questa limitazione dell'amore a se

231 Cfr. W. Dilthey, *Das Problem der Religion*, cit. p. 291 (trad. it p. 119): "La religione di Gesù era una relazione intima di amore, di fiducia e di felicità con il Padre celeste; questa relazione, indipendente dal culto ebraico, si traduceva in una comunità d'amore, che univa, al di fuori dello Stato, della sinagoga e delle professioni, i figli di Dio come fratelli. V'era, in ciò, un eterno atteggiamento religioso nei confronti dell'Invisibile. Ma la coscienza della sua missione religiosa, alla quale questo Gesù era tanto portato, trovò la sua espressione nella credenza che egli era il Messia annunciato dai profeti; in quanto tale, Gesù si aspettava che il regno messianico sarebbe disceso dai cieli: con questa fiducia entrò a Gerusalemme, soffrì e morì. E la fede dei suoi discepoli si svolse nella tensione suscitata dall'attesa del suo ritorno: ora questa tensione rafforzò il carattere interiore e antimondano del loro amore, di modo che si mantennero lontani da ogni rapporto con i loro compatrioti, con lo Stato, con gli ordinamenti mondani".

stesso, la sua fuga di fronte ad ogni forma anche se il suo spirito alita già in essa o essa stessa ne proviene, questo allontanarsi da ogni destino è proprio il suo supremo destino"²³².

3. *Il limite della spinta riformatrice del cristianesimo: la mancata riforma degli ordinamenti esistenti e la nascita del mondo trascendente della fede*

Il destino di Gesù e della sua comunità sembra dunque essere definito da una contraddizione tra lo sforzo alla conciliazione di ogni vita nell'amore e la costante eccedenza del mondo che sta fuori dall'ambito della comunità cristiana. Dilthey si sofferma a lungo sulla trattazione hegeliana del rapporto tra la coscienza religiosa di Gesù ed il mondo, proprio perché dall'analisi di questo problema verrebbe alla luce il limite alla realizzazione dell'ideale cristiano della *Vereinigung* di ogni vita nell'unità dello Spirito, e con esso il continuo tendere della vita ad una conciliazione di sé con sé che però, non essendo mai definitiva, è sempre suscettibile di trascendimento.

Nella ricostruzione di Hegel, Dilthey rinviene ancora una volta il legame tra il vissuto interiore di Gesù e l'estroversione di questa coscienza religiosa nella comunità storica che si raccoglie attorno a lui, mettendo a fuoco il rapporto che intercorre tra la comunità cristiana ed il mondo.

Aperto la sezione riguardante "il destino di Gesù e la religione della sua comunità" (*das Schicksal Jesu und die Religion seiner Gemeinde*), scrive Dilthey: "In diretto collegamento con questa esposizione Hegel passa a descrivere il destino di Gesù. Per quanto mi risulta Hegel è stato il primo ad esaminare le radici dello sviluppo del rapporto tra Gesù e il mondo che lo circondava"²³³.

L'esposizione hegeliana delle forme in cui questo rapporto si è sviluppato si articola in tre momenti. La sequenza di questo sviluppo si apre con l'annuncio della nuova morale cristiana nel contesto dell'ebraismo, e coincide perciò con il primo tentativo di mutare le strutture dello spirito ebraico alla luce della nuova coscienza religiosa cristiana:

"Con il coraggio e la fede di un uomo ispirato da Dio, che dalla gente di buon senso è chiamato sognatore, Gesù si presentò tra il popolo ebraico". In questo modo Hegel comincia l'esposizione del destino di Gesù. "Si presentò con uno spirito nuovo e tutto suo: dinanzi ai suoi occhi si estendeva il mondo quale doveva essere, e il primo rapporto in cui si pose nei confronti

232 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 107; trad. it. p. 159. *Hegels theologische Jugendschriften*, cit. p. 324; trad. it. pp 458-459.

233 Ibidem.

del mondo fu di invitarlo a mutare; incominciò allora con questo appello rivolto a tutto: "Cambiate, perché il regno dei cieli è vicino".²³⁴

La lettura hegeliana dell'azione di Gesù all'interno del mondo storico mette subito in rilievo come il primo rapporto che egli ha istituito nei confronti del mondo fosse già in qualche misura un rapporto di opposizione. L'agire di Gesù infatti, stando alla esposizione di Hegel, esprime sin dall'inizio la spinta al superamento delle strutture esistenti del mondo ebraico, quindi delle sue forme concrete di organizzazione sociale e religiosa, al fine di riunificare in un unico Spirito una società dilacerata al proprio interno.

L'annuncio del nuovo spirito di Gesù si inserisce, del resto, in quadro definito dall'"inquietudine" (*Unruhe*) e dall'"insoddisfazione" (*Unzufriedenheit*) per le condizioni di vita esistenti. Questi sentimenti, che scaturivano dalla consapevolezza di una mancanza, spingevano lo spirito ebraico a trascendere se stesso verso la realizzazione di una riforma della società e degli ordinamenti esistenti.

Nonostante Hegel rintracci nella disposizione dello spirito ebraico una certa spinta all'auto-trascendimento, egli mostra però come a fronte delle sollecitazioni esercitate dal nuovo spirito religioso cristiano, l'ebraismo reagisce ricadendo nel proprio stesso destino, e ridestando perciò l'antico "spirito d'inimicizia" nei confronti della comunità raccolta intorno a Gesù:

Gli Ebrei, dal canto loro, volevano qualcosa di diverso da ciò che avevano avuto sino ad allora. Se nella loro inquietudine e insoddisfazione verso la realtà avessero sentito il bisogno di qualcosa di più puro, avrebbero prestato fede all'appello di Gesù e il regno di Dio avrebbe potuto costituirsi tra loro – "sarebbero caduti i ceppi dell'antico destino". Ma data la condizione dello spirito ebraico, "solo poche anime si legarono a lui spinte dal desiderio di esserne formate".²³⁵

In prima battuta, dunque, l'azione di Gesù non riuscì ad agganciare il bisogno di riforma della vita espresso dal popolo ebraico, che rimase così ancorato alle proprie strutture, ovvero, scrive Hegel, ai "ceppi del proprio destino".

Hegel passa così a descrivere il secondo momento del rapporto di Gesù e dei suoi discepoli con il mondo, con lo spirito storico della sua epoca e con il suo popolo:

Lo stadio successivo del rapporto di Gesù con il mondo è l'invio di questi discepoli. "Con grande ingenuità, con la fede di un puro sognatore, egli scambiò il loro desiderio di un cuore soddisfatto, il loro impulso alla perfezione, la loro rinuncia ad alcune relazioni precedenti, che per lo più non erano di lustro, per libertà o per destino risanato o appagato. Infatti, subito dopo

234 Ivi, p. 108; trad. it. p. 160.

235 Ibidem.

averli conosciuti, li ritenne capaci di compiere (e il suo popolo maturo per seguire) un annuncio più allargato del regno di Dio, e mandò i suoi discepoli a due a due per il paese affinché il suo appello risuonasse moltiplicato". La speranza che Gesù aveva posto nella loro missione non venne realizzata, "lo spirito divino non parlava nelle loro prediche"; la massa degli Ebrei rimase indifferente.²³⁶

Dilthey riporta alcuni passi del testo hegeliano, mettendo a fuoco nello specifico quei passaggi nei quali si mostra come il progetto di un allargamento dell'annuncio del regno di Dio, ovvero della nuova coscienza religiosa, si scontra con l'incapacità degli ebrei di recepire l'idea di una unione spirituale dell'uomo con Dio e degli uomini fra loro nella comunità unificata dall'amore.

L'idea di una realizzazione dello spirito di Dio nella viva unificazione della comunità umana, si scontra perciò con l'indifferenza degli Ebrei. Questi infatti, stando alla lettura hegeliana, modellando i rapporti tra forme di vita sullo schema del dominio e dell'opposizione, non riescono a cogliere l'unione di ogni vita nel tutto dello Spirito divino, non potendo perciò realizzare l'unione delle singole coscienze nella comunità.

Muovendo da qui, Hegel prende ad esaminare i motivi che condurranno alla lacerazione interna della coscienza religiosa di Gesù. Dilthey sembra mettere bene a fuoco questo elemento, in ragione del fatto che la contraddizione che cattura la coscienza religiosa cristiana, e che si esprime nel dramma della vita di Gesù, mostra come anche questa forma di religione, nonostante l'esigenza di cogliere il tutto della vita in una visione completa, al pari delle altre religioni sembra configurarsi come una visione parziale della vita e del mondo che sta accanto ad altre visioni parziali. La sua esigenza di universalità trova infatti il proprio limite nell'esigenza di universalità dell'ebraismo, e la sua esigenza di conciliazione di ogni vita nel tutto della vita divina si scontra sempre con l'oggettività di un mondo che resiste all'invito alla conversione.

A partire da questi elementi si spiegherebbe allora il contrasto tra Gesù, la sua comunità, e lo spirito della sua epoca e del suo popolo:

Nacque così in Gesù un'amarezza crescente nei confronti della sua epoca e del suo popolo. Lo spirito della sua nazione aveva trovato la maggiore e più appassionata espressione nei Farisei; dal rapporto di Gesù con loro risulta che egli ha rinunciato alla possibilità di confutarli, di istruirli o magari di educarli. Le parole di Gesù (*Matteo*, 11, 25), secondo cui Dio ha nascosto la sua verità ai dotti e ai sapienti e l'ha rivelata ai piccoli, esprimono per Hegel il mutamento di posizione di Gesù nei confronti del mondo ebraico: ora egli rinuncia del tutto a mutare il destino della sua nazione, si estranea da essa e si limita all'educazione dei singoli.²³⁷

236 Ibidem; trad. it. pp. 160-161.

237 Ivi, pp. 108-109; trad. it. p. 161.

A questo punto, lo storia dello sviluppo dello spirito cristiano sembra imboccare la via del riflusso. L'agire di Gesù, infatti, si ritrae dal mondo e si riflette all'interno della sua stessa comunità. E allora, secondo Hegel, "il mutamento di posizione di Gesù nei confronti del mondo ebraico" si traduce in un atteggiamento di estraneazione dalla società. Per questo "egli rinuncia del tutto a mutare il destino della sua nazione", concentrando il proprio sforzo formativo nella cerchia dei suoi discepoli, e recidendo la relazione tra la sua comunità ed il mondo.

Dato che la conciliazione di ogni vita nel processo religioso sembra non potersi realizzare nelle concrete condizioni politiche della nazione ebraica, Gesù, secondo Hegel, avrebbe a questo punto proiettato la realizzazione del regno di Dio in un dominio trascendente e sovrastorico:

Poiché tutte le forme della vita, anche le più belle erano contaminate, Gesù non poteva entrare in relazione con nessuna di esse; nel suo regno di Dio non poteva esservi alcuna relazione eccetto quella che derivava dalla bellezza e dalla libertà stessa. Nel suo popolo i rapporti della vita erano sottoposti alla schiavitù delle legge e dello spirito egoistico". Alla speranza di una riforma della nazione e dei suoi ordinamenti subentrò l'attesa della futura battaglia tra il sacro e il non sacro. Gesù prese ad affermare che egli era venuto a portare la spada, non la pace, e poiché il suo regno di Dio non poteva più trovare posto sulla terra, dovette trasferirlo in cielo.²³⁸

Posto di fronte ad un limite, e non potendo perciò implementare nella realtà storico-politica l'ideale di una relazione spirituale incentrata sull'uguaglianza di vita e sulla libertà, Gesù rifugge dai rapporti di vita esistenti presso il suo popolo, essendo questi "sottoposti alla schiavitù della legge e dello spirito egoistico" (*die Verhältnisse des Lebens waren unter seinem Volke unter der Sklaverei der Gesetze und des selbstsüchtigen Geistes*).

In questo modo, la viva unificazione dei "membri del regno di Dio" rimane imbrigliata nella sfera del dover essere, senza riuscire mai a tradursi in una effettiva "riforma della nazione e dei suoi ordinamenti" (*Reform der Nation und ihrer Ordnungen*). Da questa diffrazione tra ideale e reale deriva perciò la lotta del sacro con il non sacro (*des Heiligen mit dem Unheiligen*), ovvero il conflitto tra la comunità cristiana unita dall'amore ed il mondo profano che rigetta la comunione con l'unità dello Spirito divino.

Dilthey sottolinea come la fenomenologia hegeliana della coscienza religiosa cristiana abbia avuto il merito di cogliere tanto la forza di integrazione della religione (dunque la sua funzione nel preparare l'unificazione dei singoli nello Stato) quanto la sua forza di separazione quando essa entra in contrasto con gli ordinamenti esistenti.

²³⁸ Ivi, p. 109; ibidem.

Questo contrasto, che secondo Hegel si è sviluppato ora in senso attivo, come lotta per la trasformazione del mondo, ora in senso passivo, come mera resistenza ad esso, nel cristianesimo delle origini ha determinato lo scollamento della comunità dei fedeli dallo Stato e dagli ordinamenti sociali:

In questo modo il limite dell'atteggiamento di Gesù nei confronti del mondo ebraico, che derivava dal suo destino, si fece valere in modo particolarmente negativo nel suo rapporto con lo Stato. Per Gesù il regno di Dio non è di questo mondo, e con ciò si intende non solo che questo mondo per esso non esiste, ma anche che quest'ultimo è opposto ad esso. Gesù subiva coscientemente lo Stato, e pertanto fra lo Stato e la comunità veniva a prodursi un'opposizione.²³⁹

L'opposizione tra la comunità cristiana e lo Stato, come Dilthey rimarca subito dopo, secondo Hegel contraddice la stessa natura della *christliche Gemeinde*, la quale si trova costretta a recidere i rapporti vitali con lo Stato e con il popolo ebraico, pur di conservare l'intima unificazione dei propri membri nell'amore:

"Questo atteggiamento verso lo Stato recide così un aspetto importante della viva unificazione, e, per i membri del regno di Dio, recide un importante legame, una quantità di vivi rapporti e due vive relazioni va perduta". I cittadini del regno di Dio divengono persone private, che si escludono dallo Stato ma non possono superarlo, e finiscono così sotto il dominio di una potenza estranea, che essi disprezzano, ma che devono sopportare.²⁴⁰

Tuttavia, risulta chiaro come la forza di conciliazione della comunità si ferma dove comincia lo Stato, e così mentre lo spirito greco esprime l'unità dei singoli nella comunità politica, e dunque nello Stato, lo spirito cristiano non supera la scissione che divide la sua comunità dallo Stato, ritirandosi con ciò dallo spazio politico.

La coscienza comunitaria cristiana, infatti, deve rifuggire ogni forma di relazione che non sia la più intima, al fine di conservare l'intima unione dei propri membri e la comunione con il divino. Per questa ragione l'opposizione tra "sacro" e "mondano" non solo non viene oltrepassata, ma viene addirittura rinforzata dall'atteggiamento di Gesù e della sua comunità nei confronti del mondo, che, come si è detto, si sviluppa in senso contraddittorio, configurandosi nel contempo sia come tentativo di riformare lo Stato e la società esistenti, che come fuga da essi nella sfera dell'idealità:

Gesù dovette respingere da sé il destino per poter conservare in sé la vita pura, che non gli era però concesso né di sviluppare né di godere. Non poteva appagare la natura: come un'ombra

239 Ibidem; trad. it. p. 162.

240 Ibidem.

splendente la sua forma gli stava di fronte, ma egli dovette rinunciare a darle vita reale e a farla agire. Gesù dovette sfuggire tutti i rapporti umani perché tutti risultavano sottoposti alla legge della morte. [...] "Il destino di Gesù fu di patire per il destino della sua nazione: l'alternativa era o farlo suo e sopportare la sua necessità, dividerne il godimento e unificare il proprio spirito con quello della nazione, ma sacrificare la sua bellezza e la sua unione con il divino, oppure respingere da sé il destino del suo popolo".²⁴¹

La rinuncia a dare "vita reale" all'ideale e a farlo agire nelle concrete condizioni storiche, si traduce ben presto in uno scollamento tra la coscienza religiosa Gesù e la sua nazione. Il passo hegeliano riportato da Dilthey esprime chiaramente la paradossalità del destino di Gesù nella relazione con la sua nazione, ma soprattutto mostra come la struttura contraddittoria dello spirito cristiano sia in qualche modo inestirpabile, configurandosi come uno stato dal quale la coscienza religiosa cristiana non riesce ad uscire. Essa infatti si trova irretita nell'alternativa tra l'unificazione esteriore del suo spirito con quello della nazione, a costo però di uno snaturamento della reale conciliazione che si dà solo nell'amore, e l'opposizione al destino del suo popolo. In entrambi i casi lo spirito cristiano entrerebbe in contraddizione con se stesso:

Mentre l'unificazione attraverso l'amore si compie dall'interno, all'esterno il conflitto tra un mondo disgregato e lacerato da contrasti e l'animo puro costringe quest'ultimo a occuparsi di tale mondo. Di qui nasce la tragedia della più grande personalità della storia: il suo destino entra in contraddizione con l'armonia della sua anima. Se Gesù impegna battaglia contro il mondo, la vita entra in conflitto con la vita: la vita, che per la religione dell'amore è una, contraddice dunque se stessa. D'altra parte, se Gesù abbandona i rapporti della vita e rinuncia a vincere lottando il mondo degradato, la superiorità sul destino storico che gliene deriva toglie ogni possibilità di dare forma alla vita e di riunire quanto lo circonda attraverso l'amore. Anche in questo caso la disposizione d'animo di Gesù volta all'unificazione di tutto ciò che è separato, manifesta quindi un limite: incapace di dare forma con l'azione al mondo disorganizzato, Gesù deve soccombere ad esso. Questa è la necessità storica che secondo Hegel si mostra nella vita di Gesù.²⁴²

Hegel mostra come la coscienza religiosa di Gesù (sia che si opponga al "mondo degradato", sia che rinunci alla lotta) sia sempre in contraddizione con se stessa. Il destino storico del cristianesimo sembra contraddire la "disposizione d'animo di Gesù", e tale destino emerge soprattutto nel rapporto tra la religiosità cristiana e le strutture del mondo ebraico.

Una eventuale conciliazione dello spirito cristiano con la nazione ebraica avrebbe del resto comportato l'abbandono dell'ideale di conciliazione nell'amore, configurandosi come una rinuncia alla comunione dell'uomo con Dio e degli uomini fra loro che avrebbe

²⁴¹ Ivi, pp. 109-110; trad. it. pp 162-163.

²⁴² Ivi, p. 170; trad. it. p 241.

risospinto il cristianesimo "nei lacci della legalità ebraica". La conciliazione con la nazione ebraica si sarebbe tradotta, cioè, in un atteggiamento di acquiescenza nei confronti dell'esistente che avrebbe allentato, fino a spegnerla, la spinta del cristianesimo alla trasformazione dei rapporti tra gli uomini nel quadro di una nuova morale e di un nuovo assetto sociale e politico.

La completa contrapposizione al destino del popolo ebraico invece, generandosi da una rinuncia alla trasformazione delle sue strutture o da una contrapposizione frontale ad esse, avrebbe a sua volta contraddetto la spinta dell'*Erlebnis* di Gesù alla ricomposizione delle dilacerazioni. Infatti, la conflittualità tra la comunità cristiana ed il mondo riprodurrebbe esattamente quello stesso conflitto tra le parti della società ebraica, e tra la nazione ebraica e le altre nazioni, che la coscienza religiosa cristiana mirava a superare ripristinando l'unità riconciliata del tutto.

Tra queste due strade alternative, ovvero la conciliazione con la sua nazione e lo sganciamento dal destino del suo popolo, scrive Hegel, "Gesù scelse la seconda possibilità, la separazione tra la sua natura e il mondo, e richiese lo stesso ai suoi discepoli"²⁴³.

Nell'*Erlebnis* di Gesù, dunque, dal sentimento della separazione, e dal dolore che ad essa consegue, si genera la reazione alla negatività del mondo. Questa reazione si declina ora come impegno per la realizzazione del regno di Dio nella storia, ora come "fuga dal mondo verso il cielo" (*Flucht vor der Welt in der Himmel*), dunque come rinuncia al travaglio della dimensione storica:

Ma quanto più profondamente sentiva questa separazione, tanto meno poteva sopportarla con tranquillità, e la sua stessa attività per diffondere il regno di Dio era una coraggiosa reazione della sua natura contro il mondo. L'esistenza di Gesù fu, così, in parte impegno del divino nella lotta per il regno di Dio, in parte fuga dal mondo verso il cielo e ripristino di una vita vuota che sfociava nell'idealità.²⁴⁴

Il sentimento della separazione si traduce allora in dolore, e là dove il superamento della separazione non si oggettiva nel mondo storico, esso viene oggettivato in un mondo trascendente, dove invece di un ripristino dell'unità conciliata della vita reale, si ha piuttosto il "ripristino di una vita vuota che sfocia nell'idealità" (*Wiederherstellung des leer ausgehenden Lebens in der Idealität*).

243 Ivi, p. 110; trad. it. p. 163. *Hegels theologische Jugendschriften*, cit. p. 329; trad. it. p. 464.

244 Ibidem.

4. La contraddizione interna alla comunità cristiana: tra "desiderio" di unificazione reale ed opposizione alla sfera mondana

Il quadro tracciato da Dilthey ricostruisce ora le fasi dell'esposizione hegeliana dell'agire di Gesù a partire dal momento in cui, nel rinunciare alla compromissione con l'esistente, egli si ritrae nella sfera della comunità dei suoi discepoli che ha in lui il proprio centro. Muovendo da questo momento cruciale della storia di Gesù, secondo Dilthey il filosofo di Stoccarda proporrebbe una storia del rapporto tra il vissuto interiore di Gesù e la sua comunità. In ciò mostrando come essa, a partire dalla estraneazione dal mondo, diventi il soggetto produttore della nascente dogmatica cristiana:

Dopo questa penetrante esposizione della coscienza religiosa di Gesù, Hegel descrive la religiosità della comunità da lui fondata. Quel che segue segna il trionfo del metodo da lui raggiunto a questo livello del suo sviluppo, e pur trattandosi di un primo abbozzo, tale metodo si dimostra di una genialità meravigliosa. L'oggetto della sua ricerca è la comunità nel suo complesso; egli ricerca le relazioni necessarie che collegano l'un l'altro i singoli tratti di questa coscienza.²⁴⁵

Poggiando sulla descrizione della vita della comunità cristiana, Hegel prova a far vedere come essa, non potendo implementare nelle condizioni storico-viventi il suo desiderio di unificazione con il mondo, tenda ad oggettivare questa tensione alla conciliazione nelle formulazioni dogmatiche, prima fra queste quella di un regno di Dio trascendente²⁴⁶.

Infatti, scrive Dilthey:

Nel nesso vivente della comunità, dell'amore privo di organizzazione ed estraneo al mondo è contenuta l'intima necessità ad oggettivare questa condizione in un mondo cristiano trascendente. Si compie così una dialettica interna - così egli definì in seguito tale processo - che procede da un tratto della coscienza cristiana all'altro e non ha pace finché non raggiunge del tutto il livello di coscienza che era possibile alle condizioni date.²⁴⁷

²⁴⁵ Ibidem; trad. it. pp. 163-164.

²⁴⁶ Su questo scrive G. Marini: "Hegel segue il processo spirituale grazie al quale una condizione psicologica, sentimentale, si avvolge in rappresentazioni religiose; e così facendo si lascia dietro di sé la concezione kantiana di una religione razionale, a cui anch'egli, più giovane, aveva dato il suo tributo. Come Schleiermacher, e come in seguito Baur e Strauss, Hegel vede la comunità religiosa nella sua continua capacità di creare rappresentazioni, credenze, mitologie. Pur lontano da una metodologia storiografica criticamente e filologicamente elaborata, Hegel è in grado di comprendere - qui sta la sua grandezza - il processo spontaneo attraverso il quale la comunità religiosa cristiana crea la sua fede in una realtà trascendente. Fede religiosa come creazione della comunità, adeguata quindi alle condizioni storiche di questa: in simile tesi è presente tutto il distacco di Hegel dalla mentalità illuministica" (*Dilthey e il giovane Hegel*, cit. p. 816).

²⁴⁷ W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 110; trad. it. p. 164.

Nel seguire il processo interno alla comunità cristiana e alla coscienza religiosa di Gesù, Hegel a parere di Dilthey sembra sostenere che nonostante l'estraneazione dal mondo costituisca il destino inalterabile di entrambe, in realtà "il destino di Gesù non fu del tutto uguale a quello della sua comunità, poiché in essa si trovava una pluralità di persone affini"²⁴⁸. Ciò significa che mentre Gesù continuava in qualche modo a reagire alle forme di vita esistenti, nel tentativo di oggettivare il suo ideale una nuova forma di vita che sostituisse le vecchie forme, la sua comunità invece tendeva a chiudere il cerchio intorno a se stessa fino a rinunciare quasi del tutto alla lotta per la realizzazione del regno di Dio nella storia:

L'attività negativa della lotta diminuì così in essa, mentre l'interesse dei cristiani si incentrò sulla comunità stessa. "L'essenza della loro associazione era il distacco dagli uomini e l'amore reciproco. Entrambe le cose sono necessariamente legate: l'amore doveva e poteva essere non un'unione di individualità ma un'unione in Dio e nella fede; nella fede può unirsi soltanto ciò che oppone a se stesso una realtà distaccandosi da essa. In questo modo erano fissate tale opposizione e una parte essenziale del principio dell'associazione; l'amore doveva sempre conservare la forma dell'amore, della fede in Dio, senza divenire vivo e manifestarsi nelle forme di vita".²⁴⁹

Nell'analizzare il modello di associazione della comunità di Gesù, Hegel rileva come il vincolo interno alla *Gemeinde*, essendo basato sull'"amore reciproco" tra le sue componenti, tanto più era forte quanto più era esclusivo, determinando quel "distacco dagli uomini" che a detta di Hegel costituisce la cifra costitutiva dell'essenza della comunità cristiana.

L'unione dei cristiani, infatti, si basava sulla fede della comunione dell'uomo con Dio, ma non si oggettivò mai, stando alla lettura hegeliana, in una forma politica ed istituzionale.

L'ideale dell'amore dunque non divenne reale, conservando "la forma dell'amore, della fede in Dio, senza divenire vivo". In ragione di ciò, l'opposizione al mondo costituiva parte integrante del principio della loro associazione, poiché, secondo Hegel, "nella fede può unirsi soltanto ciò che oppone a se stesso una realtà distaccandosi da essa".

Quello che secondo Dilthey la lettura hegeliana tende a mostrare è come l'unione che si dà soltanto nella fede, non oggettivandosi mai in una forma di vita storica, è una unificazione vuota, solamente pensata, una forma sprovvista di contenuto che permane a livello ideale. In questo senso, ribadisce Dilthey, Hegel avrebbe compreso come l'oppor

²⁴⁸ Ivi, p. 111; ibidem.

²⁴⁹ Ibidem.

della vita religiosa all'effettualità storica e alle concrete relazioni vitali, metta capo ad un'idea di "vita vuota" e chiusa in se stessa che contraddice la struttura stessa della vita come spinta costante all'oggettivazione di sé in forme di organizzazione concrete.

La fuga da ogni forma di vita concreta costituirebbe dunque il tratto più proprio della coscienza della comunità cristiana:

E poiché ogni forma della vita veniva sentita nella sua finitezza e limitazione, il rapporto con il mondo dovette trasformarsi nella paura di un qualunque contatto; sorse un "timore di fronte ad ogni forma di vita", proprio perché ognuna ha una forma definita e quindi un limite. Così anche nella comunità l'amore non poté giungere a un'organizzazione dell'intera vita: gli fu negata la bellezza dell'esistenza, che doveva essere un medio fra gli estremi, costituiti da un lato dalla sete ebraica di possesso, che si esternava verso realtà in fondo assai povere, e dall'altro dal ritirarsi della comunità di fronte a queste aspirazioni.²⁵⁰

Il testo diltheyano espone in maniera analitica i motivi fondamentali della ricostruzione proposta da Hegel, mostrando però come quello che a prima vista sembra essere il limite della coscienza religiosa della prima comunità cristiana (ovvero la tendenza a rifuggire ogni forma di vita definita, che essa vede come limitante e profana), sia in realtà l'indicatore dell'eccedenza della vita rispetto ad ogni forma determinata che provi in qualche misura a circoscriverla.

La contraddizione, interna al cristianesimo, tra spinta all'unificazione della vita e fuga da ogni forma di unificazione determinata, secondo Dilthey non può essere rimossa perché costituisce il tratto qualificante della vita religiosa e delle sue forme di attuazione, e costituisce altresì la base per spiegare come, storicamente, si è generata la dogmatica religiosa.

In questo senso, la spinta all'unificazione alla quale viene "negata la bellezza dell'esistenza", e che non trova perciò realizzazione nell'"organizzazione dell'intera vita", si canalizza in altre direzioni, mettendo capo alla produzione del "mito di Cristo":

Per questi motivi era dunque molto forte il desiderio della comunità di accentuare l'aspetto positivo della riunificazione; da questo desiderio si sviluppò l'obbiectivazione dell'ideale della comunità: il figlio di Dio miracolosamente risorto, Gesù divinizzato.²⁵¹

La comunità cristiana incanala dunque il suo "desiderio" (*Sehnsucht*) di unificazione nella produzione dell'idea della divinità di Gesù, e tenta di completare la propria vita, e di cementare la propria unità, tramite il ricorso alla divinizzazione di Cristo:

250 Ibidem.

251 Ibidem; trad. it. pp. 164-165.

Questo pensiero e la sua realizzazione diedero origine per Hegel al mito di Cristo all'interno della comunità; egli fa derivare questo processo che eleva l'ideale all'oggettività, dalla forza della coscienza comunitaria dei primi cristiani²⁵²

La forza produttiva derivante dalla profondità della coscienza comunitaria cristiana ha oggettivato nelle rappresentazioni religiose l'ideale di vita annunciato da Gesù.

Muovendo da questa constatazione, Hegel, a parere di Dilthey, avrebbe colto un altro aspetto importante del rapporto tra religione e vita. Egli infatti avrebbe compreso come la forza di unificazione dell'amore, non essendo di per sé sufficiente a fare da collante della comunità dei fedeli, si sia di fatto oggettivata nella rappresentazione del divino. Il Dio della comunità diviene dunque l'elemento che rafforza il sentimento di appartenenza dei singoli alla comunità.

In questo modo, secondo Hegel, la coscienza comunitaria dei primi cristiani tende a compensare i limiti della morale dell'amore attraverso l'istituzione del rapporto religioso con un Dio che diventa oggetto di culto e punto fermo cui l'intera comunità fa riferimento.

Su questi passaggi, secondo Dilthey, poggia la descrizione hegeliana del limite interno alla forza di unificazione dell'amore espressa dalla comunità dei primi cristiani. Così l'indagine hegeliana prende a mostrare come la coscienza comunitaria cristiana, necessitando di una forza compensativa, abbia finito con l'inverare la morale dell'amore annunciata da Gesù in una forma di religione storica centrata sul rapporto con un Dio che diviene così il Dio della comunità:

L'aspetto negativo del destino della comunità era la sua opposizione al mondo: le relazioni con il mondo divennero per essa un delitto. [...] Poiché la comunità si manteneva estranea alle forme della vita, non avvertì mai questa carenza. Ma la sua organizzazione di vita offriva sempre minore compensazione, quanto più l'amore si estendeva ad una comunità in costante aumento: infatti, in questo modo, non sorgeva una viva unione di individualità, ma ci si arrestava al godimento della coscienza dell'amore reciproco. Nella vita della comunità era così presente un fattore in grado di portare la sua coscienza oltre "la sensazione" e l'unione sensibile dei suoi membri realizzata dall'amore.²⁵³

A differenza della comunità ebraica, afflitta dal dolore che derivava dalla sua opposizione al mondo, la comunità di Gesù, benché si mantenesse "estranea alle forme della vita" (*den Formen des Lebens fremd*) per non comprometersi con il mondo profano, non avvertiva il dolore della separazione. Infatti, stando alla proposta di lettura hegeliana, la *christliche Gemeinde* non viveva la propria opposizione alla sfera mondana come una

252 Ibidem; trad. it p. 165.

253 Ivi, pp. 111-112; ibidem.

carezza, ma la concepiva come un modo di conservare la propria purezza e l'intima unione dei propri membri nell'amore. Tuttavia, come Dilthey adesso proverà a far vedere, la ricostruzione di Hegel mostrerebbe come al crescere dell'estensione della comunità, "la sua organizzazione di vita" centrata sulla forza connettiva dell'amore "offriva sempre minore compesazione" (*ihr eigener Lebenszusammenhang bot immer weniger Ersatz*), identificando perciò nella fede nella divinità di Gesù la forza compesativa aggiuntiva capace di integrare i limiti della morale dell'amore.

5. L'oggettivazione dell'ideale dell'amore nel Dio della comunità

L'analisi hegeliana della struttura della comunità e del carattere funzionale dell'amore perviene qui ad un punto di svolta. Infatti, ad un certo punto del suo sviluppo, la comunità iniziò a necessitare di un principio di coesione più forte "della coscienza dell'amore reciproco". L'unione nell'amore si rivelava inadeguata a realizzare "una viva unione di individualità" (*eine lebendige Vereinigung der Individualitäten*) nel tessuto comunitario in crescente espansione. Per questo motivo, la coscienza comunitaria doveva spingersi oltre "l'unione sensibile dei suoi membri realizzata dall'amore" (*in der Liebe enthaltene empfundene Vereinigung ihrer Glieder*), e procedere verso una sorta di istituzionalizzazione del vissuto religioso di Gesù per mezzo di una rappresentazione dell'amore nella forma oggettiva del Dio della comunità:

L'amore doveva rappresentarsi in una forma oggettiva: c'era "un bisogno di riunire mediante la fantasia in un essere bello, in un Dio, il soggettivo e l'oggettivo, la sensazione, con la sua esigenza di oggetti, e l'intelletto", e questa unificazione è il Dio della comunità. "La comunità ha bisogno di un Dio che sia il Dio della comunità, nel quale sia rappresentato l'amore esclusivo che costituisce il suo carattere, la sua relazione tra i diversi membri, non come un simbolo o un'allegoria, non come la personificazione di un soggettivo", in cui si sarebbe coscienti della separazione tra l'elemento oggettivo e la rappresentazione, "ma ciò che è presente nel cuore, che è insieme sensazione e oggetto; sensazione in quanto spirito che è presente in tutti e resta un'unica essenza anche se ogni singolo è cosciente della individualità del suo sentire. Nella coscienza della comunità cristiana Gesù viene così elevato e trasformato in un Dio che diviene insieme oggetto di venerazione in quanto è l'obiettivazione del suo ideale dell'amore, "l'amore che ha preso forma".²⁵⁴

Il testo diltheyano interloquisce con alcuni passaggi testuali del manoscritto di Hegel particolarmente complessi. Il Dio della comunità, infatti, costituendo l'espressione in forma

²⁵⁴ Ivi, p. 112; trad. it. pp. 165-166.

oggettiva dell'amore che lega i suoi membri, retroagisce sul vincolo comunitario e lo rafforza. E come nell'immagine di Dio la rappresentazione e l'elemento oggettivo sono unificati pur rimanendo differenti, allo stesso modo nella comunità si realizza l'unificazione dei singoli, ciascuno dei quali però è cosciente sia dell'unità dello Spirito "che è presente in tutti e resta un'unica essenza" sia dell'"individualità del suo sentire".

In questi passaggi, secondo Dilthey, il filosofo di Stoccarda comincia a cogliere e a descrivere la struttura unitaria e plurale della *Gemeinde*, mostrando come il rapporto con il divino possa ritradursi in un rinforzo dell'appartenenza dei singoli all'unità della comunità.

Muovendo da queste considerazioni Hegel prende a mostrare come la morale dell'amore, che agli esordi non era ancora religione, divenga adesso religione a tutti gli effetti. Infatti, nel momento in cui l'amore prende forma in un oggetto di venerazione (traducendosi nel Dio della comunità), al vincolo dell'amore che legava insieme i primi cristiani nella *Gemeinde* sopraggiunge adesso il vincolo che lega la *Gemeinde* al divino e che dà origine ad un rapporto religioso in senso pieno:

La differenza stabilita precedentemente da Hegel fra amore e religione risulta ora perfettamente determinata. L'amore è uno spirito divino, ma non è ancora religione. Solo quando il sentimento soggettivo dell'amore venne unificato nella comunità con l'oggettività dell'intelletto sorse la religiosità cristiana. E il fatto decisivo è che Hegel definisce la fantasia come l'organo in cui si realizza questa unità e in cui sorge il Dio della religiosità cristiana.²⁵⁵

La storia della comunità dei primi cristiani tracciata da Hegel si sviluppa mettendo in luce il passaggio dal sentimento (ancora soggettivo) dell'amore, alla sua oggettivazione nel Dio della religiosità cristiana ad opera della comunità. La *Gemeinde* viene dunque identificata con il soggetto che storicamente ha prodotto il mito di Cristo:

Sotto l'impulso del bisogno religioso, la comunità, che voleva vedere la rappresentazione della sua unità, elevò Gesù già durante la sua vita al di sopra della condizione umana; "perché appaia il divino, lo spirito invisibile deve unirsi con qualcosa di visibile". Poiché essi trovano questa unità in Gesù, con la sua morte "erano ripiombati nella separazione si sensibile e soprasensibile, di spirito e realtà". Essa dovette perciò essere recuperata con la fede nella resurrezione.²⁵⁶

Secondo Dilthey, Hegel avrebbe rilevato la radice del processo di oggettivazione dell'amore proprio nel bisogno religioso della comunità di rappresentare la sua unità nell'immagine di un Dio. Infatti, poiché lo spirito invisibile di Dio si era unito al visibile nella figura storica di Gesù, a seguito della morte di Gesù la comunità riunitasi attorno a lui

255 Ibidem; trad. it p. 166.

256 Ivi, pp. 112-113; trad. it. pp. 166-167.

dovette ripristinare l'unità di sensibile e sovrasensibile tramite "la fede nella resurrezione". Questa diviene adesso il suggello tanto della comunione tra Dio e uomo quanto della comunità tra gli uomini.

Con il venir meno della figura di Gesù, si produsse un diaframma tra sensibile e sovrasensibile che avrebbe potuto in qualche modo determinare lo scollamento della comunità cristiana. Infatti, se fino a quel momento l'unità di Spirito umano e Spirito divino (realizzatasi in Gesù) si era ritradotta nell'unità spirituale dei singoli membri della comunità, con la morte di Gesù tale unità andava perciò riprodotta ed espressa nel dogma oggettivo, e dunque positivo, della resurrezione di Cristo. Solo in questo modo la *christliche Gemeinde* avrebbe potuto rinsaldare il vincolo tra le proprie componenti, dando con ciò origine alla religione cristiana.

La vita della comunità unita nell'amore prende perciò forma nell'immagine di Dio, e l'immagine del divino, "presente nella comunione dell'amore", prende a sua volta vita nella concretezza della comunità storica. La *Gemeinde* viene allora a configurarsi come espressione dell'unità di "Spirito" e "corpo", costituendo una sorta di immagine speculare di quel ricongiungimento tra l'umano e il divino che sta al centro dell'esperienza religiosa cristiana.

In un passo del manoscritto francofortese relativo al destino della comunità cristiana, e che Dilthey riporta testualmente, scrive infatti Hegel:

"Perché potesse avere bellezza e carattere divino mancava all'immagine la vita, e al divino presente nella comunione dell'amore, a questa vita, mancavano immagine e forma. Ma nella resurrezione e nella ascensione di Cristo, l'immagine ritrovò la vita, e l'amore ritrovò la rappresentazione della sua unità. In questo nuovo congiungimento di spirito e corpo, l'opposizione tra vivo e morto è scomparsa e si è unificata in un Dio; il rimpianto dell'amore ha scoperto se stesso come un'essenza viva, la cui venerazione è ora la religione della comunità".²⁵⁷

Dilthey sottolinea dunque come l'indagine storica messa in atto dal giovane Hegel abbia ricostruito le fasi che hanno visto la trasformazione della religiosità cristiana da esperienza vissuta, che aveva il proprio centro sia nella coscienza soggettiva che nella coscienza comunitaria, a religione codificata in formule dogmatiche²⁵⁸.

257 Ivi, p. 113; trad. it. p. 167. *Hegels theologische Jugendschriften*, cit. p. 334; trad. it 471.

258 M. Jung mostra come Dilthey, muovendo da Hegel e Schleiermacher, abbia individuato nella coscienza comunitaria la radice del "mondo trascendente della fede cristiana". Nei manoscritti giovanili di Hegel la *Gemeinde* non ha ancora la forma che assumerà in seguito, ovvero quella di stadio preparatorio nel ritorno dello Spirito all'assoluto, configurandosi piuttosto come una forma oggettivata della coscienza religiosa cristiana che scaturisce dall'interazione storico-sociale dei singoli soggetti (cfr. *Objektiver Geist und Erfahrung*, cit. pp. 198-201).

La morte di Gesù, come si è visto, costituisce per Hegel il momento a partire dal quale la comunità cristiana inizia ad oggettivare la propria esperienza religiosa attraverso l'elaborazione delle prime rudimentali formulazioni dogmatiche. La religione cristiana perciò, da esperienza vissuta dell'unità di ogni vita nello Spirito divino, comincia a convertirsi in una forma di religione a carattere istituzionale, con le sue strutture, la sua dogmatica e la sua ritualità.

La *christliche Gemeinde* del resto, nel suo processo di espansione, si trovava ad essere in conflitto con il mondo, e a combatterlo, dovendo nel contempo accoglierlo in sé. Per questa ragione, accogliendo al proprio interno sempre più fedeli, la forza del nesso vitale dell'amore tendeva ad allentarsi.

Di fronte alla perdita di forza dell'amore, la comunità necessitava di un elemento unificatore oggettivo che fosse in qualche maniera universalmente riconoscibile da tutti i suoi membri. L'ideale dell'amore di per sé non era più idoneo a questo scopo. Esso andava dunque integrato e rafforzato da un sistema di rappresentazioni religiose positive, cioè prodotte dalla comunità originaria dei discepoli di Gesù, che sarebbero divenute la base per la nascita della religione cristiana.

Queste rappresentazioni dovevano perciò costituire il centro di riferimento per i nuovi fedeli che non avevano fatto diretta esperienza dell'insegnamento e della vita di Gesù. Proprio da questa esigenza, secondo Hegel, si generava la narrazione mitica della vita e dell'azione di Gesù nel mondo.

In un passo che riassume tutti questi passaggi dell'analisi storico-religiosa hegeliana, scrive Dilthey:

L'amore della comunità, estendendosi ad una grande massa di uomini, non poté pervenire ad una interna organizzazione ed articolazione, o, per meglio dire, non poté divenire un nesso vitale capace di organizzare e di essere organizzato. E poiché la comunità continuava ad estendersi, il sacro spirito dell'amore presente in lei finì per contaminarsi, tanto combattendo il mondo, quanto accogliendolo in sé. Questo amore non giunse ad espressione nello sviluppo della vita, nella bellezza dei suoi rapporti, nella costruzione di legami naturali. Esso non divenne forma di vita. La comunità aveva perciò bisogno di un criterio su cui potesse fondarsi la fede di tutti in questo amore, di una realtà, nella quale essa potesse riconoscersi e che costituisse un perfetto elemento unificatore. Essa doveva poter porsi di fronte il suo ideale realizzato come qualcosa di estraneo, positivo, oggettivo. Quanto più si avvertiva la dipendenza, il bisogno di rendere certa la fede in un maestro comune, tanto più era necessario collegare la realtà della sua vita e del suo insegnamento con la sua signoria e la sua divinità.²⁵⁹

In conclusione, la ricerca del fondamento della fede condusse la comunità a porre di

259 W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 114; trad. it. pp. 168-169.

fronte a sé il proprio stesso ideale di vita "come qualcosa di estraneo, positivo, oggettivo" (*als ein fremdes, gegenständliches, positives*). Con ciò oggettivando la propria vita e la propria forza di unificazione nella rappresentazione del Gesù divinizzato che diviene adesso il fondamento comune della religiosità cristiana ed il principio di unificazione della comunità dei fedeli.

La relazione di dipendenza tra i membri della comunità viene perciò tradotta nel rapporto religioso con il divino, e la forza di unificazione di ogni vita nell'amore viene ipostatizzata in un principio di unificazione che sta al di fuori dalle concrete forme storiche di vita.

Secondo Dilthey, Hegel avrebbe rintracciato i passaggi storici attraverso i quali la vita della comunità, a fronte di un limite ad essa interno, tende ad alienare se stessa, solidificando nella forma oggettivata del divino la propria stessa forza di unificazione.

La *Gemeinde*, dunque, si riconosce nel suo Dio in ragione del fatto che il Dio della comunità è posto dalla comunità stessa e costituisce l'espressione oggettivata della sua vita. In questo modo la comunità storica avrebbe ipostatizzato la propria struttura su un piano sovratemporale, istituendo poi una relazione di fondamento in virtù della quale si troverebbe a dipendere, e ad essere fondata, da quel Dio che essa stessa a sua volta ha posto.

Ben si comprende a questo punto il motivo per il quale Dilthey rilegge con interesse i frammenti francofortesi hegeliani. Il filosofo di Biebrich vi trova infatti una ricostruzione dello sviluppo della vita di Gesù e della sua comunità incentrato sulla convergenza tra indagine sull'*Erlebnis* religioso di Gesù ed analisi delle strutture storiche in cui si è espressa l'esperienza religiosa cristiana.

Da questo impianto, secondo Dilthey, viene fuori un primo tentativo di comprensione storica del processo di formazione della religione cristiana che, muovendo dall'analisi e dalla descrizione della sue strutture fondamentali, ne segue gli sviluppi dalle origini fino ai primi tentativi di codificare l'esperienza religiosa vissuta in un sistema oggettivo di dogmi in cui potesse riconoscersi l'intera comunità cristiana in crescente espansione.

A conclusione della sezione VIII della *Jugendgeschichte Hegels* che abbiamo qui ripercorso, in merito ai punti di forza e ai limiti dell'operazione realizzata da Hegel nei frammenti francofortesi sullo spirito del cristianesimo, scrive il filosofo di Biebrich:

Questo è stato il primo tentativo di comprendere il mondo trascendente della fede cristiana come il prodotto della comunità, e, nella profondità dell'analisi storica, non è stato superato dalle indagini che sono seguite. Hegel vede nella fantasia la forza creatrice, nella comunità il

soggetto in cui è sorto questo mondo della fede, e tale forza è condizionata nel suo operare dal bisogno religioso. Come sempre, anche qui mancano in Hegel una critica filologica ed un metodo storico; egli inoltre non ha alcuna sensibilità per altre componenti ebraiche, classiche e di altri settori del mondo antico intervenute nel processo di formazione del mondo della fede. La sua grandezza sta però nel concepire tale processo come un fatto spontaneo, generatosi nel terreno religioso della comunità e cresciuto nella sua fantasia.²⁶⁰

Secondo Dilthey, è evidente come già nei manoscritti francofortesi la *Gemeinde* rivestisse un ruolo centrale al fine di descrivere lo sviluppo storico di una fede religiosa e di individuare la radice vitale della religiosità stessa.

La riflessione hegeliana sulla comunità religiosa assume infatti, a parere di Dilthey, una funzione di rilievo anche in merito al problema della costruzione della comunità politica. Infatti, sebbene anche Schleiermacher nei *Discorsi sulla religione* avesse rilevato nel bisogno religioso (*religiöses Bedürfnis*) della comunità la forza produttrice del "mondo della fede" (*Glaubenswelt*), egli secondo Dilthey non aveva ancora sviluppato pienamente le implicazioni pratico-politiche del paradigma della *Gemeinde*. E ciò pur avendone già intuito, e per certi aspetti messo in rilievo, la potenziale valenza formativa dal punto di vista etico-politico e civile²⁶¹.

Infatti, scrive Dilthey, "la religione per Hegel è la forza interiore che unifica la comunità, mentre per Schleiermacher essa deve dispiegarsi al di là dello Stato, in creazioni individuali" (*Religion stellt sich für Hegel dar als die das politische Gemeinwesen einigende innere Kraft, Schleiermacher fordert jenseits des Staates die Entfaltung derselben in individuellen Gebilden*)²⁶².

Dilthey, che pure nel *Leben Schleiermachers* aveva riconosciuto come il teologo renano avesse individuato le ricadute politiche della *Bildung* religiosa, nella

²⁶⁰ Ivi, p. 117; trad. it. p. 172.

²⁶¹ Secondo F. Bianco, già nei suoi studi giovanili su Schleiermacher, Dilthey avrebbe ritrovato nel teologo renano l'idea della *Gemeinde* come piano che eccede l'esperienza interiore del singolo soggetto, inserendola nel quadro di una comunità che non è solo quella religiosa ma anche quella etica, fino al punto da sostenere che il senso effettivo della comunità religiosa stia nella sua capacità di preparare il terreno allo sviluppo della sfera etica. Tuttavia, Bianco non manca di mettere in rilievo come il rapporto tra etica e religione proposto da Schleiermacher, unitamente alla sua idea di *Gemeinde*, secondo Dilthey non consenta ancora di superare i limiti interni della religione del sentimento, la quale non riuscirebbe a cogliere l'appartenenza effettiva del singolo soggetto ad un orizzonte intersoggettivo, rimanendo ancorata all'interiorità della coscienza religiosa: "Anche in questo, una volta di più, egli si muoveva lungo una linea di pensiero già indicata da Schleiermacher, dal momento che egli poneva non soltanto nella sfera etica il significato più profondo della comunità religiosa, ma con l'autore della *Weihnachtsfeier* concordava inoltre nel considerare tale comunità come una forma superiore di coscienza della comunità. Questo non significa che l'interpretazione della religione in chiave etica e sulla linea già suggerita da Schleiermacher possa essere considerata l'ultima e definitiva parola di Dilthey sull'argomento. [...] In ogni genuina esperienza religiosa si realizzerebbe pertanto il duplice movimento: la perdita del proprio essere limitato ed individuale nella *Hingabe* dell'infinito e l'acquisizione di un grado assai più pieno di realtà attraverso la presenza dell'infinito nell'individuo" (*Il giovane Dilthey*, cit. pp. 230-231).

²⁶² W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 150; trad. it. p. 218.

Jugendgeschichte Hegels tende invece a far emergere i limiti del modello di Schleiermacher, riscontrando nella riflessione hegeliana sulla comunità religiosa una più marcata curvatura politica²⁶³.

D'altra parte, come si è cercato di mostrare nel primo capitolo, il teologo renano secondo Dilthey non aveva ancora sviluppato a fondo l'idea della religione come forza di unificazione degli opposti. Elemento che invece, a suo dire, il giovane Hegel aveva già chiaramente individuato sin dai primi lavori francofortesi, dove aveva elaborato una visione della religione come forza di unificazione della vita che si esprime storicamente nella tensione all'unificazione della *Gemeinde*²⁶⁴.

Se la religione è "la forza interiore" che tiene assieme i molti nell'unità della comunità, essa costituisce senza alcun dubbio la radice di una coscienza comunitaria universale suscettibile di estensione al piano della comunità politica.²⁶⁵

Il cristianesimo secondo Dilthey (qualificandosi come religione comunitaria)

263 In merito a ciò scrive G. Marini: "Egli nota, inoltre, come la religione sia per Hegel *l'intima forza che unifica la comunità politica (die das politische Gemeinwesen einigende innere Kraft)* ov'è una accentuazione della vita politico-statuale che manca nella visione più individualistica e apolitica di Schleiermacher: donde risulta una differenza significativa tra i due filosofi, sulla quale si dovrà tornare più ampiamente. Ed inoltre, proprio perché religione e politica sono sfere affini e cooperanti, e la religione è la forza che rende uno ciò che è molteplice nella vita sociale, Hegel respinge come impossibile una separazione di chiesa e stato come quella teorizzata da Kant; di contro ad essa, in un luogo del suo commentario del 1798 alla *Rechtslehre* kantiana, egli afferma l'ideale di una vita comunitaria in cui la religione sia l'anima della vita politica" (*Dilthey e il giovane Hegel*, cit. pp. 821-822).

264 Sul rapporto tra dimensione soggettiva e piano intersoggettivo tra Dilthey-Schleiermacher, scrive G. Magnano San Lio: "Dilthey ripercorreva le vicende della vita e dell'opera di Schleiermacher (superando però la dimensione soggettivistico-romantica dell'esperienza religiosa schleiermacheriana, trasponendo, cioè, il significato essenziale del rapporto religioso con l'invisibile dalla dimensione soggettivistica a quella, certamente più condivisibile, che si concretizza nella creazione, intersoggettiva, di una *Weltanschauung* in grado di orientare l'uomo nella sua vicenda esistenziale) ampliando progressivamente il suo interesse religioso in direzione dell'indagine etica e, soprattutto, della ricerca storico-ermeneutica, passando da una considerazione religiosa essenzialmente dogmatico-fideistica ad una concezione del rapporto religioso più attenta alla dimensione etica, per convincersi, infine, della necessità di rileggere i fenomeni religiosi in chiave storica: da qui ebbe origine, in tale prospettiva, il suo tentativo di ricostruire nelle linee essenziali, mediante un procedimento storico-comparativo, le *Weltanschauungen* religiose succedutesi nel corso della storia umana" (*Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, cit. p. 22).

265 La critica ai limiti della visione di Schleiermacher che sembra emergere dalla *Jugendgeschichte Hegels*, viene però problematizzata da F. D'alberto, la quale mostra come la lettura diltheyana delle opere del teologo renano abbia messo bene in evidenza le profonde connotazioni etico-politiche della visione schleiermacheriana della religiosità: "L'apprezzamento della mistica schleiermacheriana è un punto chiave della lettura proposta da Dilthey: diversamente da quanto ci si può aspettare, infatti, secondo Dilthey essa non si espone al rischio di isolare la soggettività in un'esperienza incommunicabile, bensì, al contrario, essa appare in grado di aprirsi tanto alla scienza e alla filosofia quanto alla vita pratica. Opponendosi decisamente al tradizionale giudizio negativo, originato dalla lettura hegeliana, secondo il quale la mistica schleiermacheriana è un potenziamento della visione di Jacobi e la sua conseguenza un sostanziale disinteresse per il mondo, Dilthey vede proprio nella dedizione alla *vita intera* il motivo dell'impegno politico, ecclesiastico e patriottico di Schleiermacher. La potenzialità *etica* implicita nella *mistica* schleiermacheriana, nel suo riconoscimento del valore infinito e divino della vita, fonda per Schleiermacher ogni ulteriore dimensione esistenziale, tanto teoretica quanto pratica" (*Dalla teologia di Friedrich Schleiermacher alla psicologia della religione di Wilhelm Dilthey*, cit. p. 59).

costituirebbe l'espressione di una forza di coesione che nell'andare oltre il confine dell'esperienza religiosa in quanto tale preparerebbe il terreno alla costruzione della comunità politica del futuro.

La ritraduzione in chiave mondana del vincolo religioso espresso dalla coscienza cristiana, traccerebbe perciò la strada per una revisione del carattere fuzionale della religiosità. Essa infatti, a parere di Dilthey, già nei manoscritti hegeliani viene interpretata come il terreno originario in cui viene preparata l'integrazione dei singoli nello Stato. E con ciò come la forza vivente (*lebendige Kraft*) di unificazione che sta alla radice di una nuova coscienza politica di tipo comunitario.

6. Tra "impulso" e "realtà": il processo religioso come "sforzo di unificazione" mai compiuto

L'articolazione della fenomenologia della coscienza religiosa cristiana, assume adesso nel manoscritto hegeliano una curvatura peculiare. Infatti, come Dilthey ha messo in rilievo nella sua ricostruzione dei frammenti hegeliani già a partire dalla lettura del secondo frammento aggiuntivo allo scritto bernese sulla positività della religione cristiana, è proprio muovendo dal rapporto tra "impulso religioso" e "realtà" che sarebbe possibile ricostruire il modo in cui le religioni storiche hanno realizzato il loro ideale di riunificazione tra umano e divino.

Hegel, secondo Dilthey, avrebbe infatti sviluppato la propria analisi delle religioni storiche misurandone di volta in volta la capacità di realizzare a livello comunitario l'ideale della riunificazione di ogni vita nell'unità della vita divina.

La realizzazione dell'impulso religioso alla riunificazione rappresenta, come si è visto, lo strumento di base attraverso il quale si possono ricostruire i gradi della storia dello spirito religioso, rilevando di volta in volta la forza connettiva espressa dalle religioni storiche. Più elevato allora è il grado di felicità e di soddisfazione di un popolo, maggiore sarà la coesione interna della comunità politica.

Secondo Hegel, inoltre, la capacità di realizzare in istituzioni politiche l'idea religiosa della forza interiore che tiene assieme uomo e Dio come modificazioni differenti di una stessa vita, costituisce la misura effettiva della forza di una comunità e della sua capacità di reggersi da sé.

Una comunità libera, infatti, si qualifica per la sua capacità di raccogliere i molti

nell'uno, conservando l'individualità delle parti ed articolandosi come una totalità che si struttura senza il supporto di una potenza che interviene dall'esterno per rinsaldare il rapporto tra le sue componenti.

L'analisi del rapporto tra impulso e realtà costituirebbe perciò il criterio di misurazione del grado di felicità o infelicità di un popolo, dal momento che, secondo Hegel, i popoli infelici sono tendenzialmente portati ad esprimere forme di religiosità impiantate sul rapporto di dominio trascendente tra umano e divino. Il rapporto di opposizione tra uomo e Dio si rifrange così in maniera plastica nella disarticolazione del vincolo comunitario tra i singoli soggetti:

Le manifestazioni della religiosità rappresentano un crescente completamento della riunificazione che avviene nella religione, e in essa viene superata l'opposizione di soggettivo ed oggettivo. Popoli infelici non superano mai del tutto questa opposizione. "È necessario che, quanto più forte è la separazione, tanto più puro sia l'io e tanto lontano e al di sopra dell'uomo si estenda al contempo l'oggetto. Quanto più grande e remoto è l'interno, tanto più grande e remoto è l'esterno; e se quest'ultimo è considerato indipendente, tanto più soggiogato deve apparire l'uomo".²⁶⁶

Al fine di misurare la capacità della religione cristiana di realizzare il proprio ideale di unificazione, o meglio di ri-unificazione dello Spirito che storicamente è stato dilacerato dalla coscienza religiosa ebraica, Hegel applica adesso alla storia del cristianesimo delle origini lo stesso criterio di analisi adottato nella sua ricostruzione della coscienza religiosa greca e della religiosità ebraica. Ciò mostrando come la religiosità cristiana, nelle configurazioni che storicamente ha acquisito, non sia ancora riuscita ad estendere universalmente il proprio ideale della riunificazione di ogni vita nell'amore divino, rimanendo anchilosata nel diaframma tra interno soggettivo ed esterno soggettivo.

Per questo motivo, secondo Hegel, invece di liberare l'uomo dal giogo del dominio di una forza trascendente, le forme storiche assunte dalla religiosità cristiana hanno di fatto legato l'uomo ad un principio divino che lo trascende e lo aggrava ancora a sé.

La promessa cristiana di liberare l'uomo dal rapporto di dominio trascendente per mezzo di una effettiva comunione di ogni forma di vita nell'unità dello Spirito di Dio, secondo Hegel sarebbe il compito del cristianesimo del futuro. E ciò perché la storia dello spirito cristiano non ha ancora prodotto condizioni idonee alla piena espressione della coscienza religiosa cristiana.

L'analisi hegeliana che Dilthey prende a ripercorrere nell'ultima sezione della *Jugendgeschichte Hegels* su "la nuova concezione del mondo e gli inizi del sistema" (*die*

²⁶⁶ W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, cit. p. 152; trad. it. p. 220.

neue Weltanschauung und die Anfänge des Systems), mostra come la mancata realizzazione dell'impulso religioso alla riunificazione sembra riprodurre in seno alla religione cristiana quello che secondo Hegel era il limite costitutivo della filosofia di Fichte. Vale a dire, nello specifico, la sua lettura in chiave idealistico-romantica della religiosità cristiana, ovvero la tendenza a spostare sempre oltre il momento dell'unificazione ultimativa di ogni vita in una totalità compiuta.

Dilthey pone dunque l'accento su questa componente della fenomenologia hegeliana della coscienza religiosa cristiana, al fine di mostrare come neppure la religione di Cristo riesca a risolvere il contrasto tra idea e realtà, proiettando in un futuro indeterminato la piena realizzazione del proprio ideale. D'altra parte, come il filosofo di Biebrich mette in rilievo, l'idea fichtiana di una continua tensione all'unificazione di ogni vita che però non trova mai compiuta e definitiva soddisfazione, costituirebbe già di per sé un modello concettuale estremamente utile al fine di descrivere il carattere autocontraddittorio delle *Weltanschauungen* religiose. Ciò in quanto esse sono sempre attraversate dal contrasto tra la spinta alla chiusura in una forma e la tensione alla rottura - e all'oltrepassamento - delle configurazioni date.

Dilthey ricostruisce perciò i passaggi fondamentali della critica hegeliana al modello fichtiano, al fine di mostrare come l'idea della religiosità cristiana proposta da Hegel, sebbene si proponga di oltrepassare i limiti dell'idealismo di Fichte, non riesca poi a realizzare la compiuta unificazione della vita con se stessa, replicando quella struttura aporetica che invece intendeva superare:

Hegel parte anche in questo caso dalla filosofia di Fichte e dalla sua opposizione tra io teoretico e io pratico, e, anche in questo caso, è indirizzato a un superamento del contrasto nella coscienza religiosa. "Le sintesi teoretiche sono del tutto oggettive, del tutto opposte al soggetto. L'attività pratica annulla l'oggetto ed è del tutto soggettiva; solo nell'amore si diventa una sola cosa con l'oggetto, né lo si domina, né se ne è dominati. Questo amore, di cui l'immaginazione fa un'essenza, è la divinità; l'uomo che vive nella separazione prova allora timore e rispetto per esso, per l'amore in sé non dilacerato: è la sua cattiva coscienza, la coscienza della separazione, che glielo fa temere".²⁶⁷

L'unificazione di ogni vita nell'amore costituirebbe perciò, secondo Hegel, il momento della risoluzione dell'opposizione tra soggetto e oggetto. Inoltre, mentre le sintesi prodotte dall'io fichtiano sono sempre sbilanciate ora sul versante oggettivo, per quanto riguarda le sintesi teoretiche (*die theoretischen Syntesen*), ora sul versante soggettivo, per quanto

267 Ivi, p. 153; trad. it. p. 221.

concerne le sintesi prodotte dall'attività pratica (*praktische Tätigkeit*), la sintesi nell'amore unifica invece il versante soggettivo e quello oggettivo conservando la differenza tra i due termini. Ciò producendo una giunzione che li tiene assieme internamente togliendo il conflitto. Per queste ragioni, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, la coscienza religiosa costituisce il piano in cui il contrasto tra soggetto e oggetto, nonché tra attività teoretica ed attività pratica, viene ricomposto.

Nella religione dell'amore l'oggetto non rappresenta né un campo esterno che si oppone all'interiorità del soggetto e lo determina né materia di dominio da parte dell'attività pratica del soggetto. Poiché nell'amore l'oggetto né domina né è dominato, anche il soggetto non soggiace al dominio dell'oggetto né tantomeno signoreggia su di esso. La religione cristiana, imperniata sul concetto di *Liebe*, si pone oltre ogni forma di rapporto di dominio, e costituisce perciò lo spazio in cui si dà l'effettiva unificazione tra le singole forme di vita nell'unità dello Spirito divino.

Tuttavia, proprio nello scarto tra l'esigenza alla riunificazione espressa dalla religione cristiana e la effettiva realizzazione delle sue istanze progettuali, secondo Dilthey la visione hegeliana della religione ricade nelle maglie dell'impianto dialettico fichtiano, dal momento che la lettura che Hegel propone della vita di Cristo e della storia della sua comunità avrebbe il proprio tratto drammatico proprio nel contrasto, tipico di una certa interpretazione romantica della religione, tra Io e mondo e tra idea e realtà.

L'unificazione sarebbe proposta solo a livello esigenziale, assumendo l'aspetto di una sorta di ideale normativo che guida l'agire di Gesù e dei cristiani nel mondo. Esso conferisce forma e senso alla loro vita, ma non trova mai compiuta realizzazione nella concretezza delle condizioni di vita a causa dell'insuperabilità delle separazioni che caratterizzano l'effettualità storica.

Scriva infatti Dilthey:

Quando allo sforzo di unificazione si oppongono separazioni insuperabili, si costituiscono allora rappresentazioni religiose particolari, in primo luogo quella dell'immortalità, intesa come un complemento dell'imperfezione propria della situazione presente. "Quando la separazione fra impulso e realtà è così grande da produrre un effettivo dolore, l'unificazione è impossibile, e se l'uomo ha forza abbastanza da sopportare la separazione, si oppone ancora al destino senza soccombere ad esso; ma se ha questa forza, pone l'unificazione in un futuro, e spera che gli giunga grazie ad un oggetto unificante estraneo, ed egli non pone nel suo oggetto nulla che non sia presente in lui".²⁶⁸

Lo "sforzo di unificazione" (*Streben nach Vereinigung*) espresso dall'esperienza

268 Ibidem.

religiosa cristiana si trova di fronte, come si è visto, un residuo di inconciliabilità. Tale residuo non conciliato è costituito da quelle che Dilthey, parafrasando il testo hegeliano, definisce come "separazioni insuperabili" (*unüberwindbare Trennungen*) che si oppongono ad ogni tentativo di conciliazione. Per queste ragioni, a detta di Hegel, il cristianesimo non è riuscito a realizzare il proprio impulso all'unificazione nelle forme storiche che di volta in volta ha assunto, configurandosi perciò come una prospettiva religiosa che, fichtianamente, realizza soltanto unificazioni relative alle quali si oppongono sempre nuovi elementi di estraneità che resistono all'istanza di conciliazione.

In questo senso, stando all'interpretazione diltheyana, Hegel avrebbe individuato nella religiosità cristiana una prospettiva che pur avendo elaborato l'idea dell'unità compiuta di ogni vita nello spirito infinito (esprimendo un modello di assoluto capace di superare i limiti del concetto kantiano di incondizionato) non riesce tuttavia a ricomporre i conflitti in atto, entrando a sua volta in conflitto con il mondo.

Il cristianesimo, perciò, produce solo momenti di unificazione parziali e storicamente determinati, caratterizzandosi come tensione costante all'ampliamento del proprio raggio d'azione che però non perviene mai ad una unificazione delle singole forme vita in un dominio onnicomprensivo. Ogni sintesi, nella sua relatività, prelude ad altre sintesi, e mostra dunque come la forza di unificazione espressa dalla religiosità, essendo radicata nella motilità originaria del *Leben*, non può mai acquietarsi in una totalità compiuta.

Alla luce di ciò, risultano chiare le ragioni per le quali Dilthey ha focalizzato il proprio discorso sui manoscritti giovanili hegeliani, dal momento che proprio in essi il filosofo di Stoccarda sembra tratteggiare in maniera piuttosto plastica il carattere autocontraddittorio della religiosità cristiana. Questo mostrando come il cristianesimo per un verso abbia espresso l'idea di un vincolo interno che tiene assieme ogni vita nel tutto della vita divina, mentre per un altro sia sempre ricaduto in quella opposizione tra impulso all'universalità e relatività della realtà storica che invece mirava a superare e a ricomporre in una unità superiore.

Muovendo da questa contraddizione interna allo spirito del cristianesimo, Hegel secondo il filosofo di Biebrich avrebbe individuato la radice storica di questa forma di religiosità, in ciò anticipando l'idea di religione come *Weltanschauung*.

7. La religione come forma di vita: sviluppo storico della religione e radicamento nella finitezza

In questo diaframma tra l'"impulso" (*Trieb*) alla chiusura del cerchio in una forma totale di organizzazione della vita e la tendenza costante alla rottura del cerchio verso forme sempre più comprensive di riunificazione, secondo Dilthey si rendono espliciti i caratteri della "storia dello sviluppo della religione" (*Entwicklungsgeschichte der Religion*), e dunque i rapporti che intercorrono tra "esperienza religiosa" ed "esperienza storica".

Il giovane Hegel avrebbe perciò colto, in un certo senso contro le sue stesse intenzioni iniziali, la relatività di ogni "forma di religiosità", compresa la religione cristiana. Infatti, sebbene egli avesse individuato nel cristianesimo la forma più compiuta di comprensione della vita e del mondo (capace cioè di fornire la regola per pensare compiutamente la totalità della vita come nesso inscindibile di identità e differenza), l'analisi delle strutture dello spirito cristiano metterebbe in luce la finitezza di questa forma di esperienza religiosa.

Per queste ragioni, secondo Dilthey, l'esperienza religiosa cristiana, come tutte le altre forme di *religiöse Erfahrung*, sarebbe radicata nella finitezza delle strutture del mondo storico-umano. In ciò configurandosi come un ambito di esperienza che al pari di altri non può mai pervenire ad una effettiva comprensione della totalità della vita e del mondo, potendo soltanto costruire forme di comprensione parziali e sempre suscettibili di oltrepassamento.

In questo senso, sostiene Dilthey, il panteismo mistico hegeliano ha una struttura autocontraddittoria. La declinazione hegeliana del modello panteistico, infatti, per un verso si configura come coscienza dell'unità spirituale di finito ed infinito che tende a tradursi nella coscienza dell'unità degli uomini nella comunità. Per un altro verso essa sembra configurarsi come coscienza del limite interno alla forza di unificazione della religione sul piano dell'effettualità storica.

Descrivendo gli elementi che qualificano il panteismo hegeliano, con lo scopo di distinguerlo dalle altre forme di visione panteistica del mondo, Dilthey mostra come la prospettiva di Hegel tenda proprio ad evidenziare il rapporto tra il nesso divino che tiene assieme ogni vita nell'intero e la realizzazione di questo modello concettuale sul piano della comunità umana.

La coscienza religiosa del rapporto interno tra le parti nel tutto della vita divina si oggettiva dunque nel mondo storico, evidenziandosi in misura maggiore nell'organizzazione comunitaria, dove il raccoglimento dei singoli nell'unità della

Gemeinde, come visto ampiamente, riproduce l'unità della vita divina:

La concezione del mondo del panteismo mistico trova la sua conclusione nell'unità consapevole tra finito e infinito. Questa era anche la struttura del sistema di Plotino, dei mistici medievali, di Spinoza; l'unità in sé conclusa che in tal modo si produce conferisce a tutti questi sistemi ed anche a quello di Schopenhauer, affine ad essi, il carattere di opere d'arte. Ma Hegel si distingue sin dall'inizio da tali pensatori, in quanto il suo ideale contiene nello stesso tempo la comprensione del nesso divino immanente alle cose e la realizzazione di questa idea nella comunità umana.²⁶⁹

Tuttavia, nonostante Hegel abbia mostrato come la comprensione religiosa dell'unità di ogni vita nella vita divina si traduca nella coscienza dell'unità degli uomini nella comunità, la sua concezione della vita religiosa sembra indurlo a sostenere che nessuna forma di organizzazione storico-umana potrà mai rendere operativa nelle concrete condizioni di vita l'ideale cristiano della totale riconciliazione dello Spirito con se stesso.

Lo sviluppo storico della religione infatti, per come lo ricostruisce lo stesso Hegel, mostra come la linea di evoluzione del processo religioso realizzi di volta in volta un accrescimento del grado di unificazione di ogni vita nelle forme storiche di organizzazione comunitaria. Queste però, nella loro finitezza e parzialità, non possono affatto bloccare la spinta della vita religiosa a procedere sempre oltre se stessa.

Per questo preciso motivo, secondo Dilthey, nella visione del giovane Hegel anche la coscienza religiosa cristiana non sarebbe esente dalla spinta del *Leben* a trascendere costantemente se stesso verso forme di unificazione più comprensive ma sempre storicamente determinate:

La conclusione della sua concezione in un ideale è richiesta anche dalla sua storia dello sviluppo della religione; infatti per lui non esiste all'interno dello sviluppo una forma di religiosità in cui la religiosità sia stata già realizzata e compiuta; ognuna è relativa. Anche la religione di Gesù non sfugge a questa relatività; proprio perché, in quanto finita, presentava un limite, lo sviluppo doveva procedere oltre essa, e poiché finora nessuno dei livelli che si sono realizzati in questo corso ha veramente superato il limite della religiosità di Cristo, la religione perfetta è un ideale del futuro.²⁷⁰

Anche nell'ambito delineato dal cristianesimo dunque, a dispetto dell'esigenza proclamata di una unificazione reale e compiuta, la riunificazione di ogni forma particolare di vita in un intero sembra realizzarsi solamente a livello potenziale, cioè sul piano del concetto, ma non si attualizza mai in forma piena nelle strutture del mondo storico.

La comunità storica dei fedeli infatti, pur riproducendo "la coscienza dell'unità di ogni

269 Ivi, pp. 180-181; trad. it. p. 254.

270 Ivi, p. 181; ibidem.

vita" annunciata da Gesù, nel suo processo di espansione ha sempre di fronte a sé un residuo oggettuale che gli si oppone e che pone sempre un limite alla sua forza di unificazione:

Dal frammento hegeliano più importante per la storia della religione risultava che lo sviluppo religioso è un processo in cui cresce l'unione degli uomini fra loro e con il divino. Lo spirito deve essere unito in se stesso, ogni essere umano deve essere unito all'altro e tutti con il divino. Abbiamo visto inoltre come in Gesù sia raggiunta la coscienza dell'unità di ogni vita, ma come nel mondo di allora, l'organizzazione dell'esistenza richiesta da questa coscienza incontrasse ovunque degli ostacoli, come la spinta alla realizzazione dell'ideale fosse stata arrestata (un fatto che Hegel avrebbe potuto osservare anche nella riforma), e come dall'insoddisfazione per l'al di qua fosse sorto il paradiso cristiano.²⁷¹

In questo passaggio testuale, Dilthey sostiene chiaramente che lo "sviluppo religioso" (*die religiöse Entwicklung*), inquadrato da una prospettiva storica, si configura come un "processo" di unificazione di ogni vita che è costantemente limitato dalle strutture socio-politico-religiose esistenti. Per questo motivo l'unificazione religiosa viene completata per mezzo della rappresentazione di un regno trascendente che compensa i limiti dell'organizzazione della vita reale.

Per tali ragioni, neppure l'esperienza religiosa cristiana può realizzare compiutamente il proprio ideale in una forma concreta di organizzazione della vita. Essa può solo limitarsi a procedere sempre oltre le proprie forme di organizzazione finite, spostando in avanti il limite da superare, e non pervenendo mai alla riunificazione di ogni vita in una totalità in sé compiuta.

Le forme storiche in cui si oggettiva la coscienza religiosa cristiana sono dunque pienamente coinvolte nel decorso storico, e rientrano a pieno titolo nella "storia dello sviluppo della religione". Tuttavia, benché il cristianesimo sembri configurarsi come una *Weltanschauung* religiosa che sta accanto ad altre *Weltanschauungen* religiose, esso secondo Dilthey sembra assumere una funzione privilegiata nella comprensione delle caratteristiche del fenomeno religioso. In particolar modo nel mostrare come la religiosità esprima la spinta della vita alla riunificazione di sé con sé e al superamento delle forme di unificazione che essa di volta in volta produce.

271 Ibidem; trad. it. pp. 254-255.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

1. *Cristianesimo e coscienza storica nella "Einleitung in die Geisteswissenschaften": un'analisi delle antinomie interne alla forma dell'esperienza religiosa cristiana*

L'analisi hegeliana delle strutture dell'esperienza religiosa cristiana, secondo Dilthey, ha dunque fornito un importante contributo in vista di un'analisi delle strutture dell'esperienza storica. La comprensione della vita che la coscienza religiosa cristiana ha sviluppato, ha introdotto infatti due elementi di rilievo per la costruzione di un modello di comprensione del mondo storico:

1. Il primo di questi elementi è costituito dall'idea, propriamente cristiana, di un Dio vivente che si finitizza, vincolandosi all'altro da sé ed irrompendo nella sfera della storia. L'esperienza religiosa cristiana infatti, come Dilthey ha mostrato ampiamente, per sua struttura tende a replicare l'idea del vincolo di affinità interiore tra uomo e Dio nel vincolo che intercorre tra gli uomini nella comunità, trasferendo con ciò la coscienza religiosa dell'unità dello Spirito divino con lo Spirito umano sul piano delle forme storiche di organizzazione della vita. In questo senso, la visione cristiana del mondo avrebbe restituito una funzione centrale all'esperienza storica, dal momento che il decorso storico non è staccato dalla vita del divino ma costituisce invece il piano di manifestazione/oggettivazione della stessa vita di Dio²⁷².

2. Il secondo elemento rilevato da Dilthey riguarda invece la funzione che l'esperienza religiosa cristiana ha assegnato alla sfera dell'esperienza interna. La dimensione interiore del soggetto viene infatti a configurarsi, già nell'*Erlebnis* di Gesù, come lo spazio in cui, originariamente, sorge la coscienza dell'unità della vita umana e di quella divina. Per queste ragioni, come gli stessi manoscritti francofortesi di Hegel sembrano suggerire, l'analisi del vissuto interiore di Gesù costituisce la base su cui deve poggiare ogni progetto di comprensione della religione cristiana, dal momento che le diverse forme di organizzazione che il cristianesimo storicamente ha assunto, vanno intese per l'appunto

272 Cfr, su questo G. Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzioni storiche in Dilthey*, cit. p. 33.

come modi di manifestazione/espressione della coscienza religiosa di Gesù.

Per quanto attiene al primo punto, ovvero il rapporto tra il divino e la storia, già nel capitolo primo contenuto nella terza sezione della *Einleitung in die Geisteswissenschaften* dal titolo "Cristianesimo, teoria della conoscenza e metafisica" (*Christentum, Erkenntnistheorie und Metaphysik*), Dilthey aveva mostrato come il cristianesimo al fine di affermarsi sulle religioni esistenti avesse elaborato una prima lettura in chiave organica della storia delle religioni.

Infatti, dovendo accreditarsi in un contesto storico dominato da forme di religiosità consolidate, la religione cristiana interpretò tutte le religioni ad essa preesistenti come stadi preparatori (*als Vorstufen*) alla piena rivelazione di Dio che si sarebbe realizzata solo per mezzo di Gesù. In questo modo la storia venne intesa come espressione del processo di rivelazione di Dio, e le religioni storiche divennero a loro volta momenti parziali della progressiva manifestazione dello Spirito divino:

La filosofia dell'ebraismo si sviluppò per prima, quella del paganesimo seguì: su entrambe si eresse vittoriosa la filosofia del cristianesimo. Essa recava infatti in sé un'imponente realtà storica; una realtà che nella vita dell'anima venne a coincidere con il nucleo più interno di ogni effettualità che storicamente c'era in precedenza, e la sentì nel suo più stretto rapporto con se stessa. Dinanzi a questa realtà le estasi e le visioni si dispersero come filamenti nel vento. Poiché il cristianesimo lottava per la vittoria, nella lotta delle religioni fu portato alla versione conclusiva il dogma per cui, in opposizione a tutte le rivelazioni parziali cui facevano appello Ebrei e Pagani, Dio sarebbe entrato interamente e senza residuo nella Rivelazione con la sua essenza attraverso Cristo. Perciò tutte le rivelazioni precedenti vennero subordinate a quest'ultima come stadi preparatori.²⁷³

La filosofia cristiana ha elaborato perciò un modello di comprensione storica finalizzato a mostrare come le "rivelazioni parziali cui facevano appello Ebrei e Pagani" fossero solo manifestazioni transitorie del processo che avrebbe condotto alla piena rivelazione dello Spirito divino nell'esperienza religiosa cristiana.

Ecco perché, come Dilthey sostiene, con lo sviluppo del cristianesimo e l'allargamento della sua sfera d'influenza l'intera storia della religione comincia ad essere compresa come piano in cui si realizza la progressiva manifestazione del divino. Questo impianto, secondo il filosofo di Biebrich, sarebbe dunque incentrato sulla coscienza cristiana dell'intimo ed inscindibile collegamento tra l'infinito ed il finito che trova espressione, come si è visto, proprio nella coscienza religiosa di Gesù.

²⁷³ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, GS. Bd. I, hrsg. v. B. Groethuysen, Leipzig 1922, Stuttgart-Göttingen 1990, p. 253; *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. it. G.-B. Demarta, Milano 2007, p. 501.

La religione cristiana avrebbe perciò elaborato una rappresentazione del divino in opposizione al concetto di Dio come "sostanza chiusa in sé" e staccata dal mondo. Il Dio del cristianesimo ha infatti le caratteristiche di un Dio vivente che è capace di farsi altro da sé, e che entra nel mondo storico manifestandosi nella figura - storicamente determinata - di Gesù:

Con ciò ora l'essenza di Dio, in opposizione alla versione datane nell'antichità nel concetto di una sostanza chiusa in sé, venne colta in una sua vitalità storica. E soltanto ora nacque così, prendendo la parola in senso più alto, la coscienza storica.²⁷⁴

Ed è proprio l'idea di Dio come "vitalità storica" che, secondo Dilthey, ha preparato il terreno per lo sviluppo della "coscienza storica" (*geschichtliches Bewußtsein*), consentendo al pensiero cristiano di costruire una visione del mondo alla luce dell'idea che lo stesso Spirito divino vive estrinsecandosi nella storia.

Tuttavia, la coscienza della storicità delle forme della vita religiosa, che la filosofia cristiana ha contribuito a sviluppare, si rifrangerà sul cristianesimo stesso. Quest'ultimo si troverà presto a fare i conti con la contraddizione a lui interna tra la coscienza della relatività e storicità di ogni religione e la pretesa di configurarsi a sua volta come la religione compiuta nella quale lo Spirito divino perviene alla piena coscienza di sé.

L'istanza di validità universale espressa dal cristianesimo, dunque, secondo Dilthey sarebbe sempre contraddetta, se non addirittura confutata, da quella coscienza storica che la stessa religione cristiana ha contribuito a far nascere. In questo senso, già nella *Einleitung in die Geisteswissenschaften* Dilthey avrebbe proposto una lettura della religione cristiana che sarebbe poi giunta a piena maturazione nelle opere del suo ultimo decennio di attività.

Sempre nella *Einleitung*, inoltre, il filosofo di Biebrich avrebbe anticipato l'altro importante nodo teorico che abbiamo elencato al punto due in apertura del presente paragrafo, ovvero il contributo che la religiosità cristiana avrebbe fornito nell'elaborazione di un nuovo modello gnoseologico basato sulla centralità dell'esperienza interna²⁷⁵.

Nelle pagine iniziali del primo capitolo della sezione III, Dilthey mostra brevemente

274 Ivi, pp. 253-254; trad. it. pp. 501-503.

275 Cfr su questo G Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzioni storiche in Dilthey*, cit. pp. 33-34: "In tale contesto prese sempre maggiore consistenza l'idea di un Dio che si rivela progressivamente nell'anima umana, la quale, quindi, diventa l'elemento essenziale di ogni processo gnoseologico. Ma tale concezione trovava il proprio, evidente limite quando si trattava di esteriorizzare il dogma rivelato nella coscienza, e dunque di tradurlo nel linguaggio mondano. Si giunse, così, alla creazione di una nuova metafisica dogmatica, fondata sulla cristallizzazione della rivelazione religiosa in formule oggettive, accessibili a tutti i fedeli".

come la "scienza greca del cosmo" (*griechische Wissenschaft vom Kosmos*), basata sull'idea che l'ordinamento oggettivo dell'universo costituisse il primo dato da cui prende le mosse la conoscenza, subirà una profonda alterazione ad opera della nuova coscienza religiosa cristiana.

In merito alla trasformazione delle strutture della scienza antica all'affermarsi del pensiero cristiano, scrive brevemente Dilthey: "Questa profonda alterazione nella vita umana dell'anima racchiude in sé le condizioni sotto cui i limiti della scienza antica si possono infrangere e sono stati gradualmente infranti"²⁷⁶.

Infatti, mentre la scienza dell'età antica prendeva le mosse dalla connessione cosmica esterna al pensiero con lo scopo di riprodurla a livello noetico, l'esperienza religiosa cristiana muove invece dal dato dell'esperienza interna, mostrando come il primo dato certo da cui muove ogni processo, sia religioso che gnoseologico, sia costituito dalla connessione interna della coscienza e non dalla connessione esterna dell'universo:

Per lo spirito greco il sapere era il riprodurre nell'intelligenza qualcosa di oggettivo. Ora il punto mediano di tutti gli interessi delle nuove comunità diviene il vissuto; ma quest'ultima è un semplice rendersi conto internamente di ciò che si dà nella persona, nell'autocoscienza; questo rendersi conto internamente è colmo di una sicurezza che esclude ogni dubbio; con il loro enorme interesse le esperienze della volontà e del cuore divorano ogni altro oggetto del sapere, nella loro autocertezza si dimostrano onnipotenti di fronte a ogni risultato della considerazione del cosmo così come di fronte a ogni dubbio che discenda da ponderazioni sul rapporto dell'intelligenza con gli oggetti che essa deve riprodurre.²⁷⁷

La transizione dallo spirito greco a quello cristiano consisterebbe dunque nello spostamento del fulcro della scienza dall'esteriorità della connessione cosmica all'interiorità della connessione della coscienza.

Questo passaggio però, come il testo diltheyano suggerisce, troverebbe la sua prima attuazione nella vita religiosa delle prime comunità cristiane. Solamente in seguito la filosofia cristiana avrebbe formalizzato questa acquisizione della coscienza religiosa originaria, traducendola in termini concettuali e fondando su di essa un nuovo modello gnoseologico. Dilthey dunque sottolinea come "tutti gli interessi delle nuove comunità" convergono in nuovo centro, ovvero il "vissuto" (*das Erlebnis*).

Si verifica così uno slittamento dell'interesse dall'esteriorità del cosmo al vissuto interiore. Infatti poiché la coscienza esperisce interiormente i propri stessi stati, divenendo perciò coscienza di se stessa, ovvero "autocoscienza" (*Selbstbewusstsein*), essa costituirà il

²⁷⁶ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit. p. 251; trad. it. p. 497.

²⁷⁷ Ibidem.

centro premimente per la costruzione di un nuovo modello di conoscenza. Inoltre, dal momento che la coscienza è sempre certa del fatto che gli stati che avverte le appartengono per necessità, essa è allo stesso tempo "autocertezza" (*Selbstgewissheit*), configurandosi perciò come il primo punto d'ancoraggio da cui deve muovere ogni processo sia religioso che conoscitivo.

In questo modo, secondo Dilthey, il cristianesimo ha aperto la strada all'esplorazione del mondo interiore, creando le condizioni per la costruzione di un modello gnoseologico e di una concettualità che fossero conformi al nuovo orizzonte dispiegato dall'esperienza di fede cristiana. L'elaborazione di una scienza basata sulle nuove acquisizioni della coscienza religiosa cristiana, però, secondo la ricostruzione diltheyana non costituì una priorità per le prime comunità cristiane. Infatti:

Se questa fede delle nuove comunità avesse sviluppato subito già allora una scienza a essa interamente corrispondente, quest'ultima sarebbe dovuta consistere in una fondazione che risalisse all'esperienza interna.²⁷⁸

Tuttavia, a parere del filosofo di Biebrich, la filosofia cristiana si è sviluppata lungo un'altra direzione. Essa infatti, invece di fondare una nuova scienza ed un nuovo reticolo concettuale che poggiassero sulla certezza immediata dell'esperienza interna, ha finito con l'appoggiarsi alla filosofia antica, mutuando da essa gli strumenti teorici con i quali ha definito il contenuto della fede cristiana, organizzandolo in un sistema filosofico-teologico.

Dilthey mostra pertanto come la filosofia cristiana si sia appoggiata al repertorio concettuale della filosofia antica, al fine di esprimere l'esperienza interiore del rapporto con il divino per mezzo di una connessione di concetti e di dogmi che potessero rendere questa esperienza comunicabile universalmente:

Ma a questa connessione interna, che in riferimento alla fondazione della scienza sussiste tra il cristianesimo e una nuova conoscenza che prende avvio dall'esperienza interna non ha prodotto nel medioevo una fondazione corrispondente della scienza. Ciò era fondato sull'ultrapotenza della cultura antica, all'interno del quale il cristianesimo cominciò a farsi valere solo lentamente. E poi agì da dentro nella stessa direzione il rapporto dell'esperienza religiosa con il rappresentare. Anche la più intima vita religiosa dell'anima trova pur la sua espressione in una connessione di rappresentazioni.²⁷⁹

In questo senso, come il testo diltheyano suggerisce, le prime comunità cristiane avrebbero posto al centro della propria vita religiosa il vissuto interiore.

²⁷⁸ Ibidem.

²⁷⁹ Ivi, pp. 251-251; trad. it. pp. 497-499.

Inoltre, come lo stesso Hegel di Francoforte ha sottolineato, l'azione di Gesù nel mondo era tesa ad una trasformazione delle strutture sociali, politiche e religiose esistenti. Questa spinta alla trasformazione, che nelle pagine hegeliane è contrassegnata come spinta verso una "riforma della vita", ha la propria radice nella "volontà" di Gesù, ovvero in quella che per Dilthey è la funzione della vita psichica tramite la quale il soggetto si trova ad essere sempre in relazione con il mondo esterno.

Per queste ragioni, secondo Dilthey, Gesù provò a diffondere la coscienza religiosa cristiana non predicando un sistema di dottrine da contrapporre ad altre dottrine, ma "aggredendo" le strutture del mondo a lui contemporaneo al fine di trasformarle per mezzo della sua volontà. La contrapposizione tra il cristianesimo nascente e le altre religioni non fu dunque una contrapposizione dottrinale, quanto uno scontro tra volontà che entravano in contrasto per affermare una precisa visione del mondo:

La lotta tra le religioni ha prodotto nella vita cristiana dell'anima, colma di realtà storica, la coscienza storica dello sviluppo di una intera vita dell'anima. Infatti la vita etica perfetta per la comunità cristiana non era presentabile nella forma di una legge etica o di un sommo bene: essa venne esperita nella vita di Cristo e nella lotta della propria volontà come qualcosa di insondabilmente vivente; così non entrò in relazione con altre proposizioni, ma con altre figure della vita etico-religiosa che sussistevano prima di essa e sotto cui essa appariva.²⁸⁰

La figura di Cristo, dunque, si rapporta "con altre figure della vita etico-religiosa" (*zu anderen Gestalten des sittlich-religiösen Lebens*) allo scopo di riformare il mondo alla luce di quell'ideale etico-religioso che egli esperiva interiormente.

Questa matrice "insondabilmente vivente" dell'esperienza religiosa cristiana, quale si mostra nella vita e nell'azione di Gesù, secondo Dilthey viene ben presto messa in secondo piano dal prevalere dell'istanza teologico-dottrinale. Questo passaggio, come la *Jugendgeschichte Hegels* mostra dettagliatamente, si darebbe dopo la morte di Gesù, quando con il venir meno della sua volontà e della sua capacità di tenere unita la comunità, i primi cristiani si trovarono a dover far fronte al problema della sopravvivenza e dell'affermazione della loro religione.

Infatti, sia il sentimento interno della presenza del divino presso l'uomo che l'amore come forza vivente che vincola l'uomo a Dio e l'uomo agli altri uomini nella *Gemeinde*, non erano più sufficienti a supportare la spinta della comunità cristiana all'espansione. E sebbene in un primo momento fu sufficiente elaborare un sistema elementare di rappresentazioni religiose che potessero essere utili a sopperire ai limiti dell'amore e del

280 Ivi, p. 254; trad. it. p. 503.

sentimento, in seguito si rese necessaria l'elaborazione di un paradigma filosofico capace di garantire al cristianesimo un appoggio teorico nella "lotta tra le religioni", e di esprimere concettualmente i suoi contenuti rappresentativi con lo scopo di conferir loro la maggiore universalità possibile:

In mezzo a questo movimenti spirituali la Chiesa arcaica si sforzò di portare a piena coscienza il contenuto dell'esperienza cristiana e di offrirne una presentazione esauriente in formule così come una dimostrazione della validità universale del cristianesimo, che era poi il correlato della pretesa di quest'ultimo avanzata nei confronti del dominio del mondo.²⁸¹

Tuttavia, e qui Dilthey rileva il limite interno al pensiero cristiano, il rifarsi ad un apparato già fatto, ovvero quello della filosofia antica, per applicarlo poi dall'esterno alla nuova esperienza di fede, avrebbe prodotto una alterazione della vitalità del cristianesimo, nonché un arresto della spinta propulsiva alla costruzione di una nuova scienza che muovesse da un nuovo centro, ovvero dalla connessione interna alla coscienza.

Alla base del processo di esteriorizzazione della coscienza religiosa cristiana, che si è sviluppato sia sul versante etico che su quello teoretico, secondo Dilthey risiede "la sorte tragica del cristianesimo" (*das tragische Schicksal des Christentums*).

Questa sorte consiste nella spinta della religiosità cristiana a snaturare se stessa, esteriorizzando il proprio vissuto religioso in una connessione oggettiva. Ciò al fine di potersi affermare "tra le forze propulsive dei movimenti storico-mondiali delle masse" (*unter die Triebkräfte der Weltgeschichtlichen Massbewegungen*) e di poter prevalere sulle altre prospettive religiose.

Nel capitolo II della sezione III della *Einleitung*, dedicato al pensiero di Agostino, scrive infatti Dilthey:

È stata la sorte tragica del cristianesimo trarre dal silenzio della vita del singolo le più sacre esperienze del cuore dell'uomo e introdurle tra le forze propulsive dei movimenti storico-mondiali delle masse, ma attraverso ciò provocare insieme un meccanismo dell'elemento etico e un'ipocrisia gerarchica; e un destino non meno pesantemente gravoso per il suo ulteriore sviluppo gli toccò nel settore teoretico. Quando volle portare a chiara coscienza il contenuto della sua esperienza, lo dovette accogliere nella connessione di rappresentazioni del mondo esterno, in cui questo contenuto venne inquadrato secondo le relazioni di spazio tempo e causalità. Così lo sviluppo di questo contenuto nel dogma fu nel contempo la sua esteriorizzazione.²⁸²

Anche rispetto al tema dell'autocoscienza e della vitalità dell'esperienza religiosa,

281 Ivi, p. 257; trad. it. p. 509.

282 Ivi, p. 258; trad. it. p. 511.

dunque, il cristianesimo si trova affetto dalla contraddizione tra l'aver contribuito a porre al centro dell'interesse una dimensione di vita nuova, e l'averne poi occultato le potenzialità quando ha fatto ricorso agli strumenti della scienza dei greci per esprimere e giustificare se stesso. In ciò ricadendo in una forma di oggettivismo che ricalcava l'antica scienza del cosmo:

Così furono semplicemente troppe le cose che spinsero affinché il contenuto del cristianesimo venisse presentato in un sistema oggettivo derivante da Dio. Nacque un corrispettivo della metafisica antica.²⁸³

La filosofia cristiana, perciò, ha finito con il restaurare proprio quel sistema filosofico-scientifico che intendeva infrangere e superare, conferendogli nuova vita ma snaturando nel contempo il proprio contenuto e le proprie acquisizioni²⁸⁴.

La contraddizione interna all'esperienza religiosa cristiana, dunque, stando alla lettura diltheyana sarebbe una contraddizione necessaria, dunque inscritta nelle strutture stesse della vita religiosa. Questa si trova ad oscillare tra la sfera interiore dell'autoriflessione (*Selbstbesinnung*), dove per il cristiano si dà l'autentico contatto con il divino, e la mondanità dei concetti, che costituiscono il più efficace veicolo per esprimere e giustificare il contenuto della fede.

Resta il fatto che questa contraddizione, secondo Dilthey, consente di spiegare le ragioni dello stretto legame tra la *Weltanschauung* religiosa e quella filosofica, e di mostrare inoltre come la tendenza della religione ad appoggiarsi alla filosofia avrebbe la propria radice nelle stesse leggi di sviluppo della vita religiosa.

Quest'ultimo tema, che Dilthey tratterà anche in *das Wesen der Philosophie* e nella *Weltanschauungslehre*, si intreccia con l'altro tema che abbiamo analizzato in apertura di paragrafo, ovvero la contraddizione interna al cristianesimo tra la coscienza del carattere parziale e relativo delle religioni storiche e l'esigenza di configurarsi come la religione compiuta nella quale si realizza la piena rivelazione di Dio nella storia.

283 Ibidem.

284 Cfr. su questo G. Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzioni storiche in Dilthey*, cit. p. 34: "In questo processo, nell'ambito del quale si tentò di raggiungere una situazione di equilibrio tra la nuova dimensione interiore e soggettiva, nella quale, in sostanza, avviene la conoscenza autentica, e le spinte in direzione di una esteriorizzazione dell'esperienza vissuta in formule dogmatiche, la figura centrale fu, nel lungo e complesso passaggio tra antichità e medioevo, quella di Agostino".

2. Religione, filosofia e scienze in "Das Wesen der Philosophie": funzioni, caratteristiche e forme di rapporto

Il rapporto tra la *Weltanschauung* religiosa e quella filosofica, che Dilthey ha lumeggiato nella *Einleitung*, trova ampia ed articolata trattazione anche in *das Wesen der Philosophie*, in particolare nel capitolo III della sezione I, e nel capitolo II della sezione II; inoltre, un singolo paragrafo destinato alla funzione sociale della religione, dell'arte e della filosofia, è contenuto nel capitolo I della sezione II.

In questo testo, comparso due anni dopo la *Jugendgeschichte Hegels*, Dilthey propone una lettura precisa della relazione che intercorre tra le due visioni del mondo, mettendo a tema alcuni dei nodi teorici fondamentali già anticipati nella *Einleitung* e sviluppati nella *Jugendgeschichte Hegels*.

Il primo di questi nodi riguarda appunto i motivi di affinità e differenza tra filosofia e religione. Nel capitolo d'appendice alla sezione I di *das Wesen der Philosophie*, dal titolo "Gli elementi intermedi tra filosofia e religiosità, letteratura e poesia" (*die Zwischenglieder zwischen der Philosophie und der Religiosität, Literatur und Dichtung*), scrive Dilthey al secondo capoverso:

L'affinità della filosofia con la religione, la letteratura e la poesia è stata continuamente osservata: il rapporto interno con il mistero del mondo e della vita è comune a tutte e tre. E così i termini "filosofia" e "filosofico", e le designazioni siffatte, sono stati perciò attribuiti anche a fatti spirituali nel campo della religiosità, e a quelli dell'esperienza della vita, della condotta della vita, dell'opera letteraria e della poesia.²⁸⁵

Dilthey sostiene infatti che filosofia, religione e letteratura costituiscono tre forme diverse per esprimere uno stesso contenuto, ovvero "il mistero del mondo e della vita" (*Welt- und Lebensrätsel*), mostrando perciò in un primo momento come l'affinità (*die Vewandschaft*) tra filosofia e religione stia nella funzione (*Funktion*) che esse esercitano in una società organizzata.

Tale funzione, come Dilthey analizzerà in maniera più dettagliata nella *Weltanschauungslehre*, consiste appunto nella loro capacità a) di articolare una forma di comprensione globale della vita e del mondo, b) di produrre valori, realizzando un conferimento di senso all'"esperienza della vita" (*Lebenserfahrung*), c) di porre scopi per la "condotta della vita" (*Lebensführung*), orientando l'agire pratico dell'uomo.

Tuttavia, nonostante filosofia e religione abbiano in comune il fatto di essere

285 W Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, cit. p. 367; trad. it. p. 423.

costantemente in rapporto con il mistero della vita e del mondo, esse si distinguono per la diversa forma che adottano nel tentativo di rendere comprensibile la vita.

Dilthey, infatti, mostra in più occasioni che mentre la religione si muove sul piano della forma della rappresentazione, esprimendo la propria visione globale della vita in rappresentazioni religiose specifiche, la filosofia invece si muove sul piano del concetto, mirando a garantire al proprio discorso il massimo livello di estensibilità²⁸⁶.

In questo senso, a suo dire, la filosofia si trova a condividere alcune delle sue caratteristiche essenziali sia con le scienze particolari che con la religione.

Infatti, mentre con le scienze avrebbe in comune la stessa esigenza di universalità e di fondazione del sapere su base concettuale, con la religione condivide piuttosto l'esigenza di penetrare il senso della totalità del mondo e della vita. Questi elementi, che danno una precisa idea della funzione della filosofia rispetto alle altre forme della vita spirituale, mostrano tuttavia come essa sia sempre stretta tra un'esigenza di rigore scientifico ed una spinta alla comprensione della totalità della vita. Tali istanze tuttavia non coincidono pienamente, entrando talvolta in contrasto e mettendo la filosofia in difficoltà sia di fronte alle critiche del sapere scientifico che dinanzi alle obiezioni della religione.

Infatti, mentre dal punto di vista delle scienze, e nella fattispecie di quelle positive, la pretesa della metafisica di rendere trasparenti le strutture ultime dell'universo costituisce un elemento che l'avvicina alla comprensione religiosa della vita (depotenziandone perciò le istanze di rigore), vista dalla prospettiva della religione, invece, la spinta metafisica alla fondazione universale della propria comprensione del mondo costituirebbe un tratto che la rende troppo vicina alle scienze particolari.

Questa spinta all'universalità la porrebbe perciò su un piano, ovvero quello della comprensione concettuale, che per l'esperienza religiosa sarebbe del tutto inadatto a trattare il mistero della vita, dal momento che esso, per sua struttura, non può essere né penetrato né tantomeno espresso concettualmente.

Nel paragrafo conclusivo sul problema dell'essenza della filosofia (*Schluß auf das Wesen der Philosophie*), Dilthey fornisce alcune indicazioni utili sia rispetto alla funzione costante della filosofia al variare delle sue forme storiche sia sui rapporti di affinità e differenza tra filosofia, scienze particolari e religione.

In merito al primo punto scrive il filosofo di Biebrich:

286 Cfr. su questo G. Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzioni storiche in Dilthey*, cit. p. 64.

Una straordinaria mobilità si è manifestata nell'essenza della filosofia, per cui sempre si pone nuovi compiti, e si adatta alle varie situazioni culturali, accogliendo certi problemi come validi e poi di nuovo rigettandoli, e ritenendo a un certo momento capaci di soluzione delle questioni che lascia in seguito cadere come insolubili. Ma sempre abbiamo visto agire in essa la medesima tendenza all'universalità e alla fondazione, la stessa tendenza dello spirito a cogliere la totalità del mondo dato.²⁸⁷

Dilthey mostra dunque come la filosofia esibisca un tratto qualificante che permane al variare delle sue forme specifiche di realizzazione, e lo individua: a) nella "tendenza all'universalità e alla fondazione" (*Tendenz zur Universalität, zur Begründung*) che condivide con le scienze particolari; b) nella "tendenza dello spirito a cogliere la totalità del mondo dato" (*Richtung des Geistes auf das Ganze der gegebenen Welt wirken*), che invece la pone in un rapporto di affinità con la religione:

Questi sono i due aspetti che caratterizzano la sua essenza e la distinguono anche dai campi più strettamente affini della cultura. A differenza delle scienze particolari, essa cerca la soluzione del mistero stesso del mondo e della vita, e a differenza dell'arte e della religione, vuole dare questa soluzione in modo universalmente valido.²⁸⁸

E poco più avanti, a conclusione del suo discorso sulla funzione della filosofia, aggiunge:

Realizzandosi nelle sue posizioni particolari, questa funzione è condizionata dal suo rapporto con la totalità e al tempo stesso dalla situazione culturale che il tempo, il luogo, i rapporti di vita, le personalità costituiscono: Questo contenuto oggettivo, che forma l'essenza della filosofia, unisce tutti i pensatori filosofi; e qui si spiega un tratto essenziale, che ci è apparso nei fenomeni della filosofia. Il termine "filosofia", abbiamo visto, indica qualcosa di ricorrente e di uniforme, che sussiste ovunque compare tale nome, e al tempo stesso una connessione interna tra gli elementi che a esso partecipano.²⁸⁹

Il permanere della funzione sociale della filosofia al variare dei problemi, delle soluzioni e delle condizioni storiche, che poi costituirebbe l'essenza stessa del sapere filosofico, secondo Dilthey riguarderebbe anche la religione. Infatti, come abbiamo avuto modo di vedere nei testi diltheyani finora analizzati, la religiosità si esprime ogni volta in forme diverse in relazione a specifici contesti storico-sociali, ma al variare delle proprie declinazioni storiche esprime sempre un carattere funzionale preciso, ovvero la spinta a raccogliere in una visione unitaria e significativa la molteplicità dei fatti vitali.

287 W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, cit. p. 365; trad. it. p. 420.

288 Ibidem; trad. it. p. 421.

289 Ivi, p. 365-366; trad. it. pp. 421-422.

3. Tra struttura psichica e struttura sociale: il rapporto religione-filosofia nel quadro della nascente "Weltanschauungslehre"

L'esperienza religiosa si configura perciò come coscienza della spinta vitale all'unificazione. Questa coscienza trova espressione nel linguaggio delle forme simboliche che però da sole, come si è visto, non sono sufficienti ad estendere la comunicazione del contenuto della coscienza religiosa al di fuori della cerchia delle comunità dei fedeli, e che soprattutto nascono con lo scopo di colmare i limiti della capacità della vita religiosa di unificare i fedeli in una comunità.

Ecco perché, come prima si accennava, la comprensione religiosa della vita, pur nella sua differenza rispetto alla visione filosofica del mondo, tende per sua struttura ad appoggiarsi alla filosofia e ad esprimere il proprio contenuto in concetti al fine di garantirne la penetrazione e la diffusione nel mondo.

Tuttavia, come Dilthey rileva nelle pagine dell'*Einleitung* che prima abbiamo analizzato, l'esternalizzazione del vissuto religioso nella concettualità filosofica espone la religione al rischio di snaturare la propria stessa specificità rispetto al sapere filosofico e scientifico e di alterare il proprio contenuto. Dilthey ha infatti rilevato insistentemente che il vissuto religioso, nella sua inquietudine essenziale, non si lascia mai esprimere e solidificare nella forma del concetto. Questo infatti, sebbene fondi la possibilità stessa di imprimere la forma dell'universalità all'esperienza religiosa, non sarebbe affatto idoneo a restituirne la vitalità originaria.

Il rapporto tra filosofia e religione dunque, come la stessa storia della filosofia in qualche modo ha mostrato, si configura come un rapporto di affinità e differenza (talvolta anche di sovrapposizione) che ha la propria radice nella struttura stessa delle due *Weltanschauungen*. Il che vuol dire che gli "elementi intermedi" (*die Zwischenglieder*), e/o punti di contatto, che collegano la religiosità e il pensiero filosofico, non solo costituiscono parte integrante della storia della filosofia ma sono fondamentali per la comprensione del funzionamento stesso di filosofia e religione:

Già tutti questi fatti mostrano l'interna relazione di religiosità e filosofia, ed essa diventa poi evidente per il fatto che la storia della filosofia non può escludere da sé questi elementi intermedi con la religiosità. Essi hanno il loro posto nel passaggio dall'esperienza della vita alla sua coscienza psicologica, come nell'origine e nella formazione dell'intuizione della vita. Così questo strato intermedio tra religiosità e filosofia costringe a risalire, al di là dei tratti essenziali

finora constatati, a connessioni di più ampia estensione e di più profondo fondamento.²⁹⁰

Il dato che emerge dal testo diltheyano, e che rinvia già alle tematiche affrontate nella sezione II di *das Wesen der Philosophie*, riguarda l'idea che le radici dello "strato intermedio tra religiosità e filosofia" (*Zwischenschicht zwischen der Religiosität und der Philosophie*) siano da ricercare sia nella struttura psichica che nelle strutture della società²⁹¹.

Muovendo da una analisi di queste due sfere, Dilthey mostrerà infatti come la tendenza della religione a tradursi in una visione concettuale sia radicata sia nello sviluppo della vita psichica che nel processo di articolazione della vita sociale.

Nel primo caso infatti, prendendo le mosse dalla connessione della coscienza, Dilthey mostra come la transizione dall'intuizione religiosa della vita, basata sul sentimento e sull'autoriflessione, all'intuizione filosofica del mondo, impiantata sul concetto e sulla funzione dell'intelletto, abbia la propria radice nella spinta della vita psichica ad acquisire sempre maggiore strutturatezza e stabilità

In apertura del capitolo sui "rapporti della religione e della poesia con la filosofia" (*Religion und Dichtung in ihren Beziehungen zur Philosophie*), Dilthey parte dalla constatazione che la struttura della vita psichica costituisca la base di riferimento comune a queste tre forme di intuizione del mondo, e scrive: "Religione, arte e filosofia hanno una comune forma fondamentale, che riconduce alla struttura della vita psichica"²⁹² (*Religion, Kunst und Philosophie haben eine gemeinsame Grundform, die in die Struktur des Seelenlebens zurückreicht*).

Mentre nel paragrafo su "L'intuizione religiosa del mondo e le sue relazioni con quella filosofica" (*Die religiöse Weltanschauung und ihre Beziehung zur philosophischen*), il tema della transizione dalla visione del mondo religiosa a quella filosofica viene sviluppato a partire dall'idea che il vissuto interiore, per sua stessa struttura, tende all'espressione di sé. Motivo per il quale il dato interno dell'esperienza religiosa, nella sua ineliminabile soggettività, tende ad esprimersi nella forma del concetto. Questo passaggio viene individuato in prima istanza proprio nella tendenza interna alla vita psichica a tradurre le rappresentazioni prodotte dall'attività del sentimento nella forma del concetto²⁹³.

290 Ivi, p. 368; trad. it. p. 424.

291 Cfr. su questo G. Cacciatore, *Prefazione* a W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo*, cit. p. VI.

292 W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, cit. p. 378; trad. it. p. 438.

293 Cfr. su questo *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*, cit. pp. 115-116: "Di certo la religione ha un contenuto comune con la filosofia, e tuttavia la religione possiede questo contenuto nella forma del sentimento, del cuore e della coscienza rappresentativa. In questa forma la verità è comunicabile a tutti, ma solamente in forma soggettiva. Solo nel pensiero concettuale del filosofo si avverte la validità

L'analisi del vissuto interno della coscienza religiosa, secondo Dilthey, mostrerebbe esattamente questa spinta a tradurre le "rappresentazioni generali" della religione nel "pensiero concettuale" al fine di renderle trasferibili nel mondo esterno e comprensibili sul piano intersoggettivo.

Descrivendo il legame che vincola la religiosità "alla forma interna dell'intuizione religiosa" (*in der inneren Form des religiösen Anschauens*) e che ne limita l'espressione sul piano esterno, scrive Dilthey:

La religiosità è soggettiva, particolare agli *Erlebnisse* che la determinano: in essa vi è un elemento ineliminabile, altamente personale, che deve sembrare, a ogni individuo estraneo a tali *Erlebnisse*, come una "pazzia". Essa è e resta legata ai limiti intrinseci della sua origine dall'esperienza religiosa storicamente e personalmente condizionata, alla forma interna dell'intuizione religiosa e alla sua tendenza verso il trascendente.²⁹⁴

E a seguire, mostrando come la spinta al superamento dei limiti intrinseci alla forma dell'intuizione religiosa sia tutta interna alla legge di sviluppo della struttura psichica, aggiunge:

Giungendo però, nel suo ambito culturale, a risultati scientifici, a pensiero concettuale e a forma mondana, essa prova la sua incapacità di difesa in ogni sua forza interna, la sua debolezza di fronte ad ogni pretesa di comunicazione e di azione in lontananza. Il religioso che sente profondamente questa debolezza e ne soffre, deve cercare di superarla. La legge interna per cui le rappresentazioni generali possono compiersi soltanto nel pensiero concettuale, costringe alla stessa via: l'intuizione religiosa del mondo tende a trasformarsi in un'intuizione filosofica. Ma l'altro aspetto di questa relazione storica sta nel fatto che l'intuizione religiosa del mondo, la sua rappresentazione concettuale e la sua fondazione hanno preparato ampiamente l'intuizione filosofica.²⁹⁵

La "legge interna" (*das innere Gesetz*) in forza della quale la *religiöse Weltanschauung* sembra pervenire a compimento "soltanto nel pensiero concettuale" (*nur in begrifflichem Denken*), spiega perché la religione sarebbe sempre orientata al trascendimento di se stessa e dei propri limiti interni fino a trasformarsi in una "intuizione filosofica" del mondo e della vita. Questa legge replica infatti la legge di sviluppo della "connessione finalizzata" (*Zweckzusammenhang*) della vita psichica, la quale tende a conferire sempre maggiore saldezza alla propria esperienza interna, e a strutturare in maniera sempre più precisa il proprio rapporto con il mondo esterno²⁹⁶.

universale".

294 W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, cit. p. 390; trad. it. p. 453.

295 Ivi, pp. 390-391; trad. it. pp. 453-454.

296 Cfr. su questo G. Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzioni storiche in Dilthey*, cit. p. 65: "Rimane fondamentalmente chiarito, così, il passaggio dalla visione del mondo

La vita psichica è perciò orientata, per sua struttura interna, all'oltrepassamento delle forme elementari dell'esperienza verso forme connettive sempre più complesse, come quelle concettuali.

In questo senso, secondo Dilthey, già sul piano dell'esperienza vissuta della coscienza sarebbe riscontrabile la spinta al superamento delle forme rappresentativo-simboliche proprie della religiosità, verso forme di comprensione del mondo e di strutturazione dell'esperienza (interna ed esterna) fondate sul piano sovraordinato dell'intelletto. Tale spinta renderebbe comprensibili le ragioni dello slittamento, storicamente realizzatosi, dalla forma di comprensione religiosa della vita a quella filosofica.

Sempre nello stesso paragrafo (in apertura) Dilthey prende in esame il secondo elemento che abbiamo visto stare al centro della sua indagine sull'essenza di filosofia e religione, ovvero la funzione sociale della religiosità. La funzionalità della visione religiosa del mondo verrà infatti rilevata proprio nella capacità dell'esperienza religiosa di tenere assieme gli individui nella compagine sociale, legandoli gli uni agli altri come "membri di una totalità" (*als Glieder zu einem Ganzen*):

Il concetto di religione appartiene alla stessa classe del concetto di filosofia: esso indica anzitutto un contenuto oggettivo, che ricorre in individui legati tra loro socialmente come parte della loro vita. E poiché questo contenuto pone in rapporti interni gli individui a cui appartiene in modo uniforme, legandoli in una connessione, il concetto di religione indica al tempo stesso una connessione che lega gli individui determinati religiosamente quali membri di una totalità.²⁹⁷

Per quanto riguarda il livello della struttura sociale, Dilthey proverà a far vedere che analogamente a quanto avviene nella sfera psichica, lo sviluppo delle strutture sociali ha spinto verso una sempre maggiore centralità della funzione della filosofia, rafforzandone il ruolo nella guida della vita dell'uomo e circostanziando di conseguenza la funzione ed il raggio d'azione della religione.

La dinamica in forza della quale si passa "dalla reale eticità e dalla forza della vita, alla riflessione ed al pensiero concettuale" (*von der realen Sittlichkeit und der Kraft des Lebens zum Reflektieren und Begreifen*), viene così descritta nei *Fragmente*:

E certamente la filosofia sorge ogni qualvolta che lo spirito di un popolo passa dalla reale eticità e dalla forza della vita alla riflessione ed al pensiero concettuale. Solamente quando un popolo ritiene la forma della sua religione non più sufficiente alla sua sua realtà esterna, la

religiosa a quella filosofica: si tratta del tentativo di trasporre in concetti, certi e oggettivi, la soggettività della spiegazione religiosa degli eventi"

297 W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, cit. p. 381; trad. it. p. 441.

filosofia decompone la maniera sostanziale dell'esistenza stessa, e cerca la conciliazione in un mondo ideale. La freschezza della giovinezza e della vitalità devono essere superate quando la filosofia si manifesta con le sue astrazioni, dipingendo di grigio in grigio.²⁹⁸

Nonostante ciò, però, la religione continuerebbe a svolgere una funzione insostituibile nel rapporto dell'uomo con il mistero della vita e del mondo, sia come coscienza interna del rapporto con l'invisibile che come forza di organizzazione sociale. In questo modo configurandosi come una forma di esperienza capace di conferire senso ed unità tanto alla sfera della vita interiore quanto alla vita associata degli uomini.

L'elemento che infatti contraddistingue la lettura diltheyana del problema della religione consiste proprio nell'idea che il rapporto con l'invisibile, ovvero la coscienza religiosa dell'assoluto sviluppata in forma diversa dalle singole religioni, tenda di fatto a tradursi in un fattore di coesione della struttura di una società²⁹⁹.

La forza di unificazione espressa dall'esperienza religiosa si esplicherebbe perciò sia a livello interiore che a livello sociale. L'azione di tale forza, secondo Dilthey, può essere spiegata rimanendo sul piano della finitezza della vita di coscienza e della vita storico-sociale, senza cioè rinviare ad una forza di unificazione esterna alla storicità del *Leben*, ovvero ad un'azione divina.

Egli infatti mostra come la forza di unificazione della vita religiosa si espliciti in prima battuta al livello dell'esperienza vissuta soggettiva, sviluppandosi poi come forza di coesione intersoggettiva. In tal modo svolgendo una funzione che pretende di andare oltre il piano della comunità dei fedeli, aspirando alla posizione di valori e di scopi che possano costituire un criterio universale per le relazioni tra i membri di un sistema sociale. Sviluppando la propria indagine in questa direzione, Dilthey mostrerà come entrambe le componenti, quella soggettiva e quella intersoggettiva, costituiscano due piani di riferimento inscindibili per comprendere il modo in cui si sviluppa ogni processo religioso.

In merito al primo punto, cioè al processo religioso internamente vissuto e al rapporto con l'invisibile come prima radice dell'untizione religiosa del mondo, scrive Dilthey:

Religiosa è un'intuizione del mondo in quanto ha la sua origine in una determinata forma di esperienza, fondata nel processo religioso. Ovunque si presenta il termine "religione", questa ha

298 *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegelwerk*, cit. p. 115.

299 Cfr. su questo G. Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzioni storiche in Dilthey*, cit. p. 65: "Dilthey sottolinea, inoltre, come la religione, benché originariamente fondata su uno stato interiore, abbia come suo aspetto costitutivo quello favorire e rafforzare la comunione tra gli uomini: essa diviene, cioè, un importante punto di aggregazione della società. Egli insiste parecchio su tale aspetto, se non altro perché l'esperienza interiore della comunicazione con l'infinito viene sempre, in qualche modo, oggettivata in forme che vengono poi a costituire il punto di aggregazione di una data società".

per suo carattere distintivo il rapporto con l'invisibile, che si trova tanto nei suoi gradi primitivi quanto nelle ultime ramificazioni del suo sviluppo, in cui questo rapporto consiste soltanto nell'interna relazione delle azioni con un ideale che supera ogni empiricità, rendendo così possibile il rapporto religioso, o nell'atteggiamento dell'anima rispetto alla divina connessione delle cose, che essa sente affine.³⁰⁰

Subito dopo Dilthey sottolinea come la relazione interna con la connessione invisibile dell'universo, che costituisce la struttura base di ogni forma di esperienza religiosa, tenda a tradursi nella connessione tra gli uomini in un sistema associativo:

Mediante questo rapporto la religione si sviluppa nelle sue forme in una connessione strutturale sempre più comprensiva e più compiutamente differenziata. L'atteggiamento in cui questo avviene, e che perciò deve contenere il fondamento produttivo di tutte le intuizioni religiose e il fondamento conoscitivo per ogni verità religiosa, è l'esperienza religiosa: cioè una forma dell'esperienza della vita, la quale ha il suo carattere specifico nell'essere la riflessione che accompagna i processi del rapporto con l'invisibile.³⁰¹

Sarà dunque la tipologia ed il grado di complessità dell'esperienza religiosa interiore a determinare la capacità della religione di agire come forza storica, estrinsecandosi in forme di organizzazione sempre più estese ed articolate. L'esperienza religiosa viene per questo definita come "una forma dell'esperienza della vita" (*eine Forme des Lebenserfahrung*) che per un verso si configura come "riflessione" (*Besinnung*) che accompagna il processo interno alla coscienza, per un altro si esternalizza in una struttura storico-sociale.

La fede, perciò, tende sempre a travalicare i limiti della coscienza e a tradursi in una prassi. Ciò in quanto l'esperienza vitale del rapporto con l'invisibile costituisce la radice di un ideale di vita, ovvero di sistema di valori, di regole e di scopi, che viene esperito inizialmente a livello individuale, traducendosi poi in una visione della vita e del mondo condivisa a livello intersoggettivo:

Da ciò è condizionato l'elemento distintivo della struttura dell'intuizione religiosa del mondo. Essa ha il suo centro nell'*Erlebnis* religioso, in cui opera la totalità della vita psichica: l'esperienza religiosa in essa fondata determina ogni elemento dell'intuizione del mondo, e tutte le intuizioni sulla connessione del mondo, considerate isolatamente, derivano da questo rapporto e devono perciò concepire questa connessione come una forza che sta in rapporto con la nostra vita, anzi come una forza psichica, che soltanto può rendere possibile tale processo. L'ideale della vita, ad esempio l'ordine interno dei suoi valori, deve essere determinato dal rapporto religioso, da cui deve infine risultare la regola suprema per le relazioni reciproche tra gli uomini.³⁰²

300 W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, cit. p. 381; trad. it. p. 442.

301 Ivi, pp. 381-382; ibidem.

302 Ivi, 382; trad. it. p. 443.

In quest'ultimo passaggio testuale Dilthey delinea dunque il passaggio da una forma di comprensione della vita che ha il proprio centro nell'esperienza vissuta individuale, ad un ideale di vita condiviso e da cui deriva "la regola suprema" che disciplina e struttura "le relazioni reciproche tra gli uomini" nella compagine del corpo sociale (*die höchste Regel für die Beziehungen der Menschen untereinander ergeben*).

Ed è proprio l'annodarsi di queste due dimensioni, ovvero la "totalità della vita psichica" e la totalità dell'organizzazione della società, che consente all'esperienza religiosa di istituirsi come piano di intersezione tra esperienza individuale ed esperienza collettiva.

In questo senso, secondo Dilthey, la religione viene ad articolarsi come una forma di comprensione globale della vita e del mondo condivisa a livello intersoggettivo. In ciò essa ha in comune con la *Weltanschauung* filosofica i tratti formali che connotano ogni visione del mondo: a) "apprendimento della realtà" (*Wirklichkeitsauffassen*); b) "produzione di valori" (*Wertgebung*); c) "posizione di scopi e di regole" (*Zwecksetzung, Regelung*):

Da questa analisi risulta in quali tratti l'intuizione religiosa del mondo è simile a quella filosofica, e dove si distingue da essa: la struttura di entrambe è nei grandi tratti la medesima, poiché qui come là ha luogo la stessa relazione tra apprendimento della realtà, produzione di valori, posizione di scopi e di regole, e la stessa connessione interna in cui la personalità si raccoglie e si rafforza in sé. Nell'apprendimento oggettivo è pure contenuta la forza che tende a dar forma alla vita personale e agli ordinamenti sociali. Così vicine sono entrambe, così affine è l'una all'altra, così simili rispetto al campo che vogliono governare, che esse devono ovunque urtarsi tra di loro.³⁰³

L'esperienza religiosa, nei suoi motivi di affinità con l'atteggiamento filosofico, viene dunque a costituire una forza capace di dare forma tanto alla "vita personale" quanto "agli ordinamenti sociali". Inoltre, il fatto che la vita religiosa abbia tentato di esprimere e fondare se stessa nella forma del concetto, incrociando il proprio campo d'azione con quello della filosofia, secondo Dilthey consentirebbe di comprendere meglio i tratti comuni e gli elementi di differenza tra religione e filosofia, ma permetterebbe altresì di comprendere i limiti interni che riguardano entrambe e che sono da ricondurre alla loro comune matrice storico-vitale.

D'altra parte, come si vedrà meglio nel paragrafo conclusivo sulla *Weltanschauungslehre*, a parere di Dilthey la visione del mondo religiosa esprimerebbe in misura maggiore l'inquietudine ed il mistero della vita, restituendo meglio della *Weltanschauung* filosofica la coscienza della finitezza storica di ogni forma di

303 Ivi, pp. 389-390; trad. it. p 452.

comprensione del mondo e di organizzazione della vita sociale³⁰⁴. Ed è proprio alla luce di questo rapporto tra coscienza storica e coscienza religiosa che si manifesta il contrasto, tutto interno alla *Weltanschauung* religiosa, tra impulso all'assoluto e coscienza della parzialità del proprio punto di osservazione sul mondo e sulla vita. Questo diaframma qualificerebbe la vita religiosa, rendendola la forma più idonea a rivelare la tendenza contraddittoria del *Leben*.

4. Alcune considerazioni sulla natura del rapporto religioso nella "Weltanschauungslehre": coscienza storico-religiosa, infinito e trascendenza tra Fichte ed Hegel

Nel capitolo II contenuto nella terza sezione di *Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen*, dal titolo *Religiosität*, Dilthey tratteggia sin dalle prime battute il rapporto tra "metodo storico-religioso" (*religionsgeschichtliche Methode*) e "metodo storico-universale". Con ciò sostenendo che la comprensione storica della religione può realizzarsi applicando all'"oggetto particolare" (*auf den besonderen Gegenstand*) lo stesso metodo d'indagine adottato dalle altre scienze storiche:

Il metodo storico-religioso è soltanto l'applicazione di quello storico-universale all'oggetto particolare. Connessione. Comparazione. Interpretazione psicologica. Attraverso questi mezzi, procede da ciò che è dato empiricamente e storicamente alla connessione, non data, dello stesso secondo leggi.³⁰⁵

Il passo diltheyano, sebbene in maniera frammentaria, mostra come l'estensione del metodo storico al campo della religione si articoli in tre momenti: 1) "analisi psicologica della religiosità" (*psychologische Analyse der Religiosität*); 2) descrizione delle religioni storiche come espressioni e/o oggettivazione della struttura psichica; 3) analisi comparativa di queste stesse oggettivazioni al fine di individuare delle costanti e/o forme tipologiche ricorrenti. L'interazione di questi tre momenti metodologici consentirebbe di comprendere lo sviluppo storico della vita religiosa. In questo senso, perciò, i mutamenti del punto di vista religioso sembrano prodursi all'incrocio tra la connessione di vita individuale e la connessione storica in cui si esprime la vita collettiva:

304 Cfr, su questo G. Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzioni storiche in Dilthey*, cit. pp. 67-67.

305 W. Dilthey, *Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen*, in *GS*, Bd. VIII, cit. p. 28; trad. it. cit. p. 97.

L'analisi psicologica della religiosità diede come risultato, innanzitutto, che la stessa, come espressione della struttura etc..., non costituisce una connessione spiegabile a partire da essa stessa; piuttosto tutti i mutamenti religiosi stanno in connessione con gli ideali attivi nella vita del popolo, con la coscienza delle condizioni di vita che è raggiunta nella poesia etc..., con il perfezionamento che l'immagine del mondo ha ottenuto attraverso la riflessione ed il perfezionamento dei principi scientifici. Vita economica, costumi, arte, letteratura e scienze: in questa connessione si compiono anche i mutamenti religiosi.³⁰⁶

I mutamenti religiosi (*die religiöse Veränderungen*) costituiscono l'oggetto d'indagine della scienza storica della religione, la quale dovrà cercare di comprendere perché le figure storiche della religiosità tendano ad auto-sopprimersi lasciando il posto a forme nuove. Nel far questo Dilthey procede ad una breve analisi delle caratteristiche strutturali della vita religiosa. In ciò mostrando come essa tenda ad oggettivare la propria esperienza della connessione invisibile delle cose nella "simbolica figurata" (*in bildlicher Symbolik*) e nel "dogma", senza mai riuscire ad esprimere in forma compiuta la propria visione della vita e del mondo³⁰⁷.

Scriva Dilthey in merito all'esperienza di vita religiosa:

La vita religiosa ha per suo correlato la visione delle forze divine. Come l'io esiste soltanto in rapporto all'oggetto o al mondo, così il processo religioso esiste solo in rapporto alla forza divina attiva che in esso è sentita e vissuta. Ma ciò che è vissuto è soltanto la presenza dell'ignoto e dell'ingovernabile, che, per così dire, produce ancora effetti dietro gli oggetti valutabili e conoscibili.³⁰⁸

La vita religiosa è perciò esperienza dell'azione della forza divina che agisce dietro gli oggetti visibili. Per queste ragioni l'esperienza religiosa interpreta il mondo visibile come espressione/oggettivazione dell'agire del divino, identificando la connessione dei fenomeni cosmici con la forza di organizzazione divina. La religione tende allora di per sé ad articolare una visione simbolica della vita, e ciò nella misura in cui il mondo visibile diviene per essa "simbolo" ed "effetto" dell'azione del divino:

Ma la divinità o l'essenza demoniaca è un soggetto, contemplato in questi effetti, che sembra adatto a produrre tali effetti. Un soggetto rappresentabile, quindi determinabile sensorialmente, viene, per mezzo del pensiero analogico, così rappresentato, qui, negli oggetti sentiti. La realtà autonoma apparirà, in modo sempre più energico, in una forma percettibile. Perciò ogni essenza divina è un simbolo, e certamente il più soggettivo portatore di effetti. L'inclinazione alla

306 Ibidem.

307 Cfr. su questo G. Mgnano San Lio, *Introduzione a La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, cit. p.25.

308 W. Dilthey, *Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen*, cit. p. 29; trad. it. p. 98.

personificazione è, così, inseparabile dal processo fantastico della religiosità.³⁰⁹

La religiosità si trova così sempre irretita tra la spinta ad esprimere in forma compiuta il proprio modo di sentire il rapporto tra il divino ed il mondo e l'impossibilità strutturale di costruire un modello di interpretazione globale della vita che possa valere universalmente. In ragione di ciò, secondo Dilthey, la religione si configura come lo spazio in cui emerge l'inquietudine della vita tra tensione alla forma stabile e spinta alla dissoluzione della forma. E ciò in quanto nessun processo dogmatico e nessuna religione istituzionalizzata potranno mai elaborare una soluzione definitiva del mistero della vita e del mondo, ponendo così un termine al processo religioso:

Con ciò comincia un enorme, e mai compiuto, lavoro del clero di tutti i popoli. *Nei simboli religiosi è esperita, per la prima volta, l'intuizione della vita e del mondo; poiché non l'ha prodotta l'intelletto essa non può neanche essere spiegata razionalmente. Il tentativo di fare questo produce le antinomie che lacerano e dissolvono l'intuizione della vita e del mondo. Esse si basano sulla multilateralità o duplicità, per l'intelletto, di ogni prodotto della rappresentazione religiosa secondo la vita contenuta in esso. Così sorge la dialettica interna del processo dogmatico nell'ambito di ogni religiosità che si innalza all'oggettività di un'immagine del mondo reale. Questa ha dissolto tutte le religioni una dopo l'altra.*³¹⁰

La religione appare così connotata dall'antinomia tra l'esigenza del coglimento del tutto e la coscienza della parzialità delle sue forme di espressione. Questo diaframma mai colmabile costituirebbe l'elemento che consente di spiegare come dalla "dialettica interna" (*die innere Dialektik*) ad una forma storica di religione segua la produzione di nuove forme di religiosità. In questo senso sarebbe possibile comprendere le ragioni della crisi delle religioni storiche, e con esse il processo che dalla dissoluzione di una forma determinata di religiosità conduce alla generazione di una nuova coscienza religiosa.

Muovendo da una descrizione delle forme della religiosità, Dilthey coglie dunque in esse un nucleo intimamente antinomico che rivela: a) la tendenza della vita a negare la propria motilità costitutiva oggettivandosi in configurazioni stabili; b) la spinta del *Leben* a negare la negazione e a produrre sempre nuove forme.

Questa dinamica, che il filosofo di Biebrich aveva già individuato nella fenomenologia hegeliana della religiosità cristiana, sembra essere incentrata sul rapporto dialettico tra il momento della *Vereinigung* e quello della *Enttgegensetzung*, e mostrerebbe come l'adozione del concetto hegeliano di *lebendiger Geist* in Dilthey subisca un ripensamento alla luce del paradigma fichtiano di dialettica.

309 Ibidem.

310 Ivi, pp. 29-30; trad. it 99.

Infatti, sebbene Dilthey abbia recuperato da Hegel l'idea di Spirito come forza di unificazione del molteplice, in ciò superando il modello fichtiano di *unbedigtes Ich*, egli tende però a rileggere lo sviluppo della vita dello Spirito come una tensione perenne, e perciò mai soddisfatta, alla *Vereinigung* di sé con sé.

In questo senso, a nostro avviso, la fenomenologia diltheyana della vita religiosa sembra proporre una correzione della visione hegeliana dello sviluppo dello Spirito. Ciò in quanto il decorso della vita spirituale verrebbe riletto da Dilthey proprio alla luce di quel concetto di "cattivo infinito" che Hegel aveva rinvenuto in Fichte e che intendeva superare.

Per queste ragioni Dilthey avrebbe articolato un modello di comprensione della vita religiosa entro il quale agiscono istanze di matrice tanto hegeliana quanto fichtiana. Dentro questo paradigma di vita religiosa, dunque, la spinta alla chiusura nella forma della totalità viene sempre depotenziata e relativizzata dalla coscienza storica. Ciò in quanto quest'ultima, soprattutto quando diventa coscienza storico-religiosa, sembra configurarsi come esperienza dell'infinita tensione della vita a superare i momenti di unificazione che essa stessa di volta in volta produce.

La vita religiosa viene perciò a svilupparsi allo stesso tempo come tensione alla totalità e spinta alla rottura dell'intero. In base a ciò, la totalità viene ripensata come un'orizzonte di significatività dell'esperienza che ha le proprie radici nella finitezza della vita storica, generandosi dal rapporto dinamico tra struttura psichica individuale e strutture sociali trans-soggettive.

Dilthey allora conserva l'idea che l'esperienza religiosa sia esperienza dell'infinito e della trascendenza. E tuttavia non dell'infinito come trascendenza ontica o come connessione divina che eccede la coscienza individuale, quanto come processo inarrestabile del *Leben* al trascendimento di se stesso. Per questo motivo, secondo il filosofo di Biebrich, il processo religioso non può più essere inteso alla maniera di Hegel (ovvero come sviluppo interno alla vita divina) ma necessita di essere riletto come un processo interno al mondo storico-umano in cui si realizza l'esperienza della transitorietà delle forme di unificazione della vita.

BIBLIOGRAFIA

1.1 *Opere di Wilhelm Dilthey*

Gesammelte Schriften, Bdd. I-XXVI, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.

1.2 *Scritti di Wilhelm Dilthey non inclusi in G. S.*

De Principiis ethices Schleiermachers, Berlin 1864.

Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften. Für Vorlesungen, Berlin 1865.

Biografisch-Literarischer Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie, Berlin 1885, 1905.

Ethica. Aus den Tagebüchern Wilhelm Diltheys (1854-1865), Literaturarchiv-Gesellschaft, Berlin 1915.

Zwei Briefe an Richard Adalbert Lipsius, in Kieler Professoren. Briefe aus drei Jahrhunderten zur Geschichte der Universität Kiel, Stuttgart-Berlin 1916, pp. 380-82.

Brief an Hermann Baugmartens vom 5. 5. 1862, in Deutscher Liberalismus im Zeitalter Bismarcks. Eine politische Briefsammlung, Bd. 1: *Die Sturmjahre der preußisch-deutschen Einigung 1859-1970*, hrsg. v. J. Heyderhoff, Bonn-Leipzig 1926, lett. n. 53, pp. 89-90.

Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg (1877-97), hrsg. v. S. von der Schulenburg, Halle 1923, Hildesheim-NewYork 1974.

Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes, hrsg. v. H. Nohl u. G. Misch, Leipzig 1932, Stuttgart- Göttingen 1957.
Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern (1852-1870), hrsg. v. C. Misch Dilthey, Leipzig 1933; Göttingen 1960.

Briefe Wilhelm Diltheys an Bernhard und Luise Scholz (1859-1864), hrsg. v. S. Von der Schulenburg, in "Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften", Philosophisch-historische Klasse, 1933, n. 10, Berlin 1934, pp. 416-71.

Diltheys Kant-Darstellung in seiner letzten Vorlesung über das System der Philosophie, in: D. Bischoff, *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, Leipzig und Berlin 1935, pp. 46-63.

Briefe Wilhelm Diltheys an Rudolf Haym (1861-1873), hrsg. v. E. Weniger, "Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaft", n. 9, Berlin 1936.
Jugendfreundschaft Teichmüllers und Diltheys. Briefe und Tagebücher, in "Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte" Bd. 1. Amsterdam-Leipzig 1939, pp. 385-412.

Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie, hrsg. v. H.-G. Gadamer, Frankfurt a.M. 1949.

Die große Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, hrsg. v. H. Nohl, Göttingen 1954.

Vier Briefe Wilhelm Diltheys an Erich Adickes Winter 1904-1905, in *Deutsche Akademie der Wissenschaften Berlin 1946-1956*, Berlin 1956.

Schiller, mit einem Vorwort hrsg. v. H. Nohl, Göttingen 1959.

Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegel-Werk, mitgeteilt v. H. Nohl, hrsg. v. F. Nicolini u. O. Pöggeler, in *Hegel-Studien*, I, Bonn 1961, pp. 103-34.

Briewechsel Dilthey-Husserl, hrsg. v. W. Biemel, in Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie*; (<<Husserliana>> Bd. 9.), hrsg. v. W. Biemel, Den Haag 1962, pp. XVII-XXI.

Anwendungen der Psychologie auf die Pädagogik, Vorlesungsnachschrift, hrsg. v. H. Johach, in "Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften", pp. 181-122.

Über die Bedeutung, citato in F. Rodi, *Der Rhythmus des Lebens selbst. Hegel und Hölderlin in der Sicht des späten Diltheys*, in "Reports of Philosophy" n. 11, Warsaw-Cracow 1987, pp. 1-13.

Drei Briefe Wilhelm Diltheys an Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1908-1910), hrsg. v. W. M. Calder III, in *Polyhistor. Studies in the History and historiography of ancient philosophy. Presented to Jaap Mansfeld to his sixtieth birthday*, ed. by K. A. Algra, P. W. van der Horst, D. T. Runia, Leiden 1996, pp. 407-17.

1.3 Principali edizioni in lingua italiana delle opere di W. Dilthey

Critica della ragione storica, trad. it P. Rossi, Torino 1954; nuova ediz. *Scritti filosofici*, Torino 2004.

Ermeneutica e religione, trad. it. G. Morra, Bologna 1970.

L'essenza della filosofia, trad. it G. Penati, Brescia 1971, Milano 1999.

L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII, trad. it G. Sanna, 2 voll., Venezia 1927, Firenze 1974.

L'etica di Schleiermacher, trad. it F. Bianco, Napoli 1974.

Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche, trad. it. G. Cacciatore, Napoli 1975.

W. Dilthey/P Yorck von Wartenburg, *Carteggio 1877-1897*, trad. it. F. Donadio, Napoli 1983; nuova ediz. rived. con il testo ted. a fronte, *Carteggio tra Wilhelm Dilthey e il conte Paul Yorck von Wartenburg (1877-1897)*, in P. Yorck von Wartenburg, *Tutti gli scritti*, a cura di F. Donadio, Milano 2006, pp. 173-689.

Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi, trad. it. G. Cavallo Guzzo, A. Giugliano, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli 1986.

Il movimento poetico e filosofico in Germania tra il 1770 ed il 1800, trad. it G. Magnano San Lio, Santa Maria di Licodia 1997; rist. in "Archivio di storia della cultura", XI, 1998, pp. 243-59.

Tentativo di un'analisi della coscienza morale, trad. it G. Magnano San Lio, Santa Maria di Licodia 1997.

La dottrina delle visioni del mondo, trad. it. G. Magnano San Lio, Napoli 1998.

La disputa tra Kant e la censura: libertà di ricerca e problematica religiosa, trad. it. in G. Magnano San Lio, *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, Soveria Mannelli 2000, pp. 305-34.

Materiali per Dilthey. "Idde su una psicologia descrittiva e analitica", trad. it A. Marini, Milano 2002.

Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896), trad. it A. Marini, Milano 2003.

Introduzione alle scienze dello spirito, trad. it. G.-B. Demarta, Milano 2007.

La vita di Schleiermacher, trad. it. F. D'alberto, vol. I, Napoli 2008.

La vita di Schleiermacher, trad. it. F. D'alberto, vol. II, Napoli 2010.

1.4 Opere di G. W. F. Hegel

Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner, Hamburg 1968 e ss.

Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907 (trad. it. G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro, E. Mirri, Napoli 1972).

Die Verfassung Deutschlands [1800-1802], in *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Hamburg 1986, pp. 449-610 (trad. it.: *La Costituzione della Germania*, in *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Einaudi, Torino 1974, pp. 3-132).

Glauben und Wissen [1802-1803], in *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Hamburg 1990, pp. 287-433. (trad. it. *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 121-261).

1.5 Periodici

Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften", hrsg von F. Rodi, Bdd. 1-12, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Hegel-Studien, Bdd. 1-49, Meiner, Hamburg.

1.6 Bibliografia critica

AA.VV., *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di F. Bianco, I ed. Milano 1985. II ed. Milano 1988.

Bianco. F., *Il giovane Dilthey. La genesi della critica storica della ragione*, Macerata 2015.

- "Forma di sistema" e "realtà della vita". Per un riesame del confronto tra Dilthey ed Hegel, pp. 147-168, in: AA. VV. *Logica e storia. Scritti in onore di Leo Lugarini*, Milano 1992.
- *Introduzione a Dilthey*, Roma-Bari 1985.

Bollnow O.-F., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, I Auflage, Leipzig 1936; II Auflage, Schaffhausen 1980.

Cacciatore G., *Il problema della religione in Dilthey*, in G. Gembillo (a cura di), *Storicismo come tradizione. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Messina 1994, pp. 41-91.

- *Scienza e filosofia in Dilthey*, Napoli 1976.
- *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli 1993.

Cacciatore G., Cantillo G., (a cura di), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bologna 1985.

Ciriello G., *La filosofia della Selbstbesinnung di Dilthey: dalla fondazione psico-antropologica alla fondazione dell'etica dell'individualità*, Soveria Mannelli 2007.

Cristin R., *Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di "Erlebnis" e di "Erfahrung" nei "Beiträge zur Philosophie"*, in *Aut aut* (mar. 1992), pp. 153-173.

Crowe B.-D., *Dilthey's Philosophy of Religion in the "Critique of Historical Reason": 1880-1910*, in *Journal of the History of Ideas*, 2005, vol. 66, 2, pp. 265-283.

D'Alberto F., *Biografia e filosofia. La scrittura della vita in Wilhelm Dilthey*, Milano 2005.

- *Dalla teologia di Friedrich Schleiermacher alla psicologia della religione di Wilhelm Dilthey*, in *Archivio di storia della cultura*, 2011, XXIV, pp. 43-74.
- *Ermeneutica e sistema: Dilthey lettore dell'etica di Schleiermacher*, Padova 2011.

Dämmrich H.-P., *Prekäres Selbstbewußtsein. Studien zu Kant, Fichte und Dilthey*, Frankfurt am Main 1994.

De Mul J., *Der Fortgang über Kant. Dilthey and the transformation of Transcendental philosophy*, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 10, 1996, pp. 80-103.

Donadio F., *Religione e religiosità in Wilhelm Dilthey*, in G. D'anna, H. Johach, E.-S. Nelson (a cura di), *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100 Todestages*, Würzburg 2013, pp. 291-316.

Freigan E.-W., *Das Problem der Religion bei Dilthey*, Lodz 1937.

Höfer J., *Das Lebenswerk Diltheys in theologischer Sicht*, in *Theologische Quartalsschrift*, 1934, 115.

Hoßfeld P., *Wilhelm Diltheys Stellung zur Religion und seine philosophischen Voraussetzungen*, in *Theologie und Glaube*, 1962, 52, pp. 107-121.

Huxel K., *Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluss an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey*, Tübingen 2004.

Ineichen H., *Diltheys Kant-Kritik*, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 2, 1984, pp. 51-64.

- *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt: Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1975.

Jaeschke W., *Die religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983.

Johach H., *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Meisenheim 1974.

- *Wilhelm Dilthey. Die Struktur der geschichtlichen Erfahrung*, in J. Speck (hrsg), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, Göttingen 1896, pp. 52-90.

Jung M., *Dilthey zur Einführung*, Hamburg 1996.

- *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Freiburg 1999.

Krahmer J.-K., *Wilhelm Dilthey und die religiöse Frage*, Bamberg 1949.

Laks A., Neschke-Hentschk A.-B., *La naissance du paradigme Herméneutique: de Kant et Schleiermacher a Dilthey*, Villeneuve d'Ascq 2008.

Lessing H.-U., *Bemerkungen zum begriff des "objectiven Geistes" bei Hegel, Lazarus und Dilthey*, in: Reports on Philosophy, 9, 1985, pp. 46-62.

- *Der Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen. Diltheys späte hermeneutische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, in G. Kühne-Bertram, F. Rodi (a cura di), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie: Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, Göttingen 2008, pp. 57-76.
- *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft: Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logischs-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg-München 1984.
- *La concezione di una psicologia della struttura in Dilthey e il significato di essa nella sua filosofia delle scienze dello spirito*, in M. G. Lombardo (a cura di), *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, Padova 2003, pp. 37-54.

Lessing H.-U., R. A. Makkreel, R. Pozzo, *Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.

Lessing H. U., Rodi F., *Materialen zur Philosophie Wilhelm Diltheys/herausgegeben und eingeleitet von Frithjof Rodi und Hans-Ulrich Lessing*, Frankfurt am Main 1984.

Lukács G., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, 1954.

Makkreel R.-A., *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton 1992.

Magnano San Lio G., *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, Soveria Mannelli 2000.

- *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Tra Kant e Dilthey*, Soveria Mannelli 2005.
- *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Dopo Dilthey*, Soveria Mannelli 2007.
- *Verità, storicità e trascendenza in Wilhelm Dilthey*, in P. Palumbo (a cura di), *Verità e trascendenza. Problemi classici e prospettive contemporanee*, Roma 2007, pp. 25-41.

Marini A., *Wilhelm Dilthey: il dato psichico e la psicologia descrittiva come critica del "Verstehen"*, in M. G. Lombardo (a cura di), Padova 2003, pp. 79-102.

Marini G., *Dilthey e il giovane Hegel*, in AA. VV., *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970.

Marinotti A., *Comprendere la vita. La realtà spirituale e l'ermeneutica in Dilthey*, Milano 2003.

Matteucci G., *Immagini della vita. Logica ed estetica a partire da Dilthey*, Bologna 1995.

Mezzanzanica M., *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragion storica: vita, struttura e significatività*, Milano 2006.

- Georg Misch. *Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Milano 2001.
- Georg Misch e il concetto diltheyano di struttura, in M.-G. Lombardo (a cura di), *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, Padova 2003, pp. 103-122.
- *Psicologia e logica nella fondazione diltheyana delle scienze dello spirito*, in *Magazzino di filosofia*, 8 (2002), pp. 31-43.

Negri A., *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Padova 1958.

Nohl H., *Theologie und Philosophie in der Entwicklung Wilhelm Diltheys*, in *Die Sammlung*, 1959, 14, pp. 19-23.

Ormea F., *La religione del giovane Hegel*, Roma 1972.

Ortega y Gasset J., *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid 1958.

Otto S., *Dilthey e il concetto di "A Priori empirico" nel contesto della critica della ragion storica*, in W. Dilthey, *Critica della metafisica e ragion storica*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Bologna 1985.

Paravati C., *Dilthey e l'ermeneutica della struttura. Progetti di una logica ermeneutica*, in M.-G. Lombardo (a cura di), *L'effettività ermeneutica*, Milano 2011, pp. 192-205.

Poggi S., *Dilthey und die romantische Psychologie*, in G. D'anna, H. Johach, E.-S. Nelson (a cura di), *Bericht über Veranstaltungen aus Anlass des 100. Todestages von Wilhelm Dilthey*, Würzburg 2013, pp. 355-368.

- *La psicologia scientifica: un punto di approdo alla filosofia classica tedesca?*, in *Rivista di storia della filosofia*, LII, 2 (1997), pp. 229-255.

Rodi F., *Das Strukturierte Ganze. Studien zur Werk vom Wilhelm Dilthey*, Weilerswist 2003.

- *Die Verwurzelung der Geisteswissenschaften im Leben. Zum Verhältnis von "Psychologie" und "Hermeneutik" im Spätwerk Diltheys*, in G. Kühne-Bertram, H.-U. Lessing (a cura di), *Kultur verstehen. Zur Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften*, Würzburg 2003, pp. 73-84.
- *Il ritmo della vita stessa. Hegel e Hölderlin nella prospettiva del tardo Dilthey*, in Id., *Conoscenza del conosciuto. Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, Milano 1996.

Renthe-Fink L., *Geschichtlichkeit Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1968.

Rossi P., *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956.

- *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano 1960.

G. Scholtz G., *Diltheys "Problem der Religion"*, in *Archiv für Kulturgeschichte*,

2011, 93, Heft 2, pp. 381-406.

- *Menschliche Natur und Religionsentwicklung in der Sicht Diltheys*, in G. D'anna, H. Johach, E.-S. Nelson (a cura di), *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100 Todestages*, Würzburg 2013, pp. 275-290.

Stenzel J., *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Berlin-Charlottenburg 1934 (Philosophische Vorträge, 33).

- *Über Diltheys Verhältnis zu Hegel. Ein Beitrag zum Begriff der Geschichtsphilosophie*, in *De Idee. Orgaan van het Bolland-Genootschap voor Zuivere Rede*, 12/1, 1934.

Tessitore F., *Introduzione a Lo storicismo*, Roma-Bari 1991.

- *La "religione dello storicismo"*, Brescia 2010

Zubiri X., *Cinque lezioni di filosofia. Aristotele, Kant, Comte, Bergson, Husserl, Dilthey, Heidegger*, Palermo 1992.

